



CONTRA EL OLVIDO: MATHIAS TANNER (1630-92) Y LOS MÁRTIRES JESUITAS DEL SUR DE FILIPINAS (SIGLO XVII)

Against the Oblivion: Mathias Tanner (1630-92) and The Jesuit Martyrs of Southern Philippines (17th Century)

Alexandre Coello de la Rosa^a

 <https://orcid.org/0000-0001-5079-6180>

E-mail: alex.marianas.sj@gmail.com

^a Universitat Pompeu Fabra/CSIC-ICREA Academia,
Barcelona, España.

DOSSIÊ/DOSSIER/ISSUE

GLOBALIZAÇÃO E CATOLICISMO NA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZACIÓN Y CATOLICISMO EN LA ÉPOCA MODERNA/GLOBALIZATION AND CATHOLICISM IN THE EARLY MODERN PERIOD

RESUMEN

La sangre de los mártires, como decía Michel de Certeau (1995), es la metáfora de la gracia. A mediados del siglo XVII, los martirologios individuales o compilados, que se consumían para edificar a los fieles, representaban la culminación de la conciencia martirial católica romana iniciada en las últimas décadas del siglo XVI y popularizada en las imágenes de sufrimiento y piedad que transmitían sus protagonistas. En este artículo analizo algunos de los trabajos de Mathias Tanner, SJ (1630-92), en particular, la *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans in Europa, Africa, Asia et America* (1675), una obra ilustrada que presenta a los mártires de la orden de los jesuitas en cada continente (a excepción de Oceanía). En línea con el fenómeno global del martirio propuesto por el provincial de Bohemia, analizo el sistema comunicacional e icónico del proyecto universalista de la Compañía de Jesús en las islas del sur de Filipinas. Una imagen de rechazo y abierta hostilidad que ocultaba las redes de intercambio que los musulmanes de Mindanao y Joló, pero también los de Macasar, Borneo y Molucas, mantenían con los cristianos de Manila, reforzando la autopercepción de un “nosotros-jesuítico” que se enfrentaba sin descanso a los “otros-paganos” en espacios misionales fronterizos.

PALABRAS CLAVE

Jesuitas. Espacios misionales. Fronteras.

ABSTRACT

The blood of the martyrs, as Michel de Certeau (1995) said, is the metaphor of grace. In the middle of the 17th century, the individual or compiled martyrdoms, which were consumed to edify the faithful, represented the culmination of the Roman Catholic martyrdom consciousness that started in the last decades of the 16th century and was popularized in the images of suffering and piety transmitted by their protagonists. In this article I analyze some of the works of Mathias Tanner, SJ (1630-92), in particular, the *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans in Europa, Africa, Asia et America* (1675), an illustrated work that presents the martyrs of the Jesuit Company on every continent (with the exception of Oceania). In line with the global phenomenon of martyrdom proposed by the Bohemian provincial, I read the communicational and iconic system of the universalist project of the Society of Jesus in the Southern islands of the Philippines. Images of rejection and open hostility to the Muslim exchange networks from Mindanao and Joló, but also those from Macassar, Borneo and the Moluccas, have maintained the Christians of Manila, reinforcing their self-perception of a "us-Jesuits" against the "them-pagans" in frontier mission spaces.

KEYWORDS

Jesuits. Missionary Spaces. Borders.



En los últimos años ha aumentado el interés por la relación entre martirio e imperio en América, Japón y Filipinas (COELLO, 2016; CAÑEQUE, 2016, p. 13-61; CAÑEQUE, 2020; GAUNE, 2016; McALLEN, 2017; CIARAMITARO, 2018, p. 195-225; RUSSELL, 2020). Tras la política aislacionista de Japón o *sakoku* (5/7/1639), que imposibilitó a los jesuitas y a los franciscanos fundar nuevas misiones en Japón, la Compañía de Jesús concentró sus esfuerzos en las regiones del sur de Filipinas. Sin embargo, en mayo de 1663, el gobernador Don Sabiniano Manrique de Lara (1653-63), ordenó el desmantelamiento definitivo de las posiciones españolas en los presidios de Ternate, en las Molucas, así como los de Zamboanga, Calamianes e Iligan, en la isla de Mindanao, abandonando a los seis mil samales o lutaos (lutang, que significa flotar, en tagalo) que allí vivían. La Compañía de Jesús protestó enérgicamente contra lo que el padre Francisco Combés definió como un “lamentable abandono” (COMBÉS, 1897, p. 631), lo que suponía un ataque a su política de evangelización en el sur de Filipinas, por lo que apelaron a la mítica herencia misionera de Francisco Javier.

El objetivo de este ensayo es doble. En primer lugar, analizo la memoria del martirio de los misioneros jesuitas como un discurso ambivalente de la vida, la muerte, el pecado y la gracia que no sólo ocultaba las relaciones comerciales existentes entre españoles y musulmanes en las islas del sur de Filipinas (CRAILSHEIM, 2020, p. 81-111), sino que al mismo tiempo abría una puerta a la memoria histórica de la orden ignaciana. Una eficaz herramienta propagandística que, como bien señaló Fragonard, “se fait par le texte et par l’image, par le spectaculaire public et par la méditation ou la lecture privée” (FRAGONARD, 2010, p. 192). En segundo lugar, examino el martirologio de Matthias Tanner desde una “teología de la guerra”. Una aproximación que, según Ana M. Rodríguez, acabó consolidando una imagen dicotómica de culturas antagónicas (RODRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, 2014, p. 137-158; RODRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, 2018, p. 374-388 *apud* CRAILSHEIM, 2017, p. 398-399).

En este punto, sostengo que el impacto militante de los primeros mártires de Japón fue clave para solidarizar a una multitud ferviente con la propagación de la fe católica en Asia-Pacífico. El 5 de febrero de 1597, en Nagasaki, fueron ejecutados veintiséis cristianos, entre ellos seis frailes franciscanos descalzos (el comisario Pedro Bautista y cinco hermanos de hábito), tres jesuitas japoneses (Pablo Miki y sus dos catequistas, Juan Goto y Santiago Kisai) y diecisiete neófitos nacidos en Japón (GUZMÁN, 1601, p. 610-618; VARONES ILUSTRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, I, 1887, p. 219-235).¹ Sus muertes se difundieron rápidamente entre sus cofrades mediante grabados, imágenes sagradas, relatos post-factum y panegíricos con representación teatral, situando el martirio en el centro del escenario.²

Los jesuitas, como es bien sabido, utilizaron la cultura visual para difundir las vidas heroicas de aquellos misioneros que murieron en los martirios de Japón en los años siguientes (1614, 1622 y 1624). El progreso en el Imperio del Sol Naciente era espectacular pero efímero, por lo que los grabados e ilustraciones de mártires heroicos ayudaron a justificar tanto la expansión de las fronteras imperiales como los proyectos misioneros. Tras la extinción del terreno martirial japonés en 1639, la llamada “caballería ligera” del Papa se esforzó por consolidar sus posiciones en el sur de Filipinas y, más concretamente, en las islas de Mindanao y Joló. Estos espacios fronterizos se convirtieron en la cuna de la

¹ En 1614 y 1622 hubo nuevas ejecuciones que transformaron la provincia japonesa en un *theatrum sanguinis* (PALOMO, 2016, p. 13).

² El martirio se convirtió también en objeto de disputa entre franciscanos y jesuitas (“Defensa que el P. Bautista, franciscano, hizo ante la Congregación y ante Felipe IV de los mártires de Japón contra los informes de los PP. Jesuitas”, Archivo de la Universidad de Santo Tomás, *Folleto*, v. 11.7. n.d. p. 45-92). Los españoles de las Filipinas apoyaron a los primeros, los cuales acusaron a los segundos del inicio de las persecuciones (VU THANH, 2017, p. 1-9).

propaganda martirial. Los misioneros jesuitas comenzaron a morir violentamente a manos de los moros,³ lo que sirvió para promover su beatificación y posterior canonización (GONZÁLEZ TORNEL, 2018, p. 481-99; FLEMING, 2019, p. 187-195). Una conquista espiritual que duró hasta el siglo XIX, cuando la orden ignaciana, disuelta en 1773 por el Papa Clemente XIV (1769-74) y restaurada en 1859 en Filipinas, retomó al postergado proyecto de conversión de la gran isla del sur (AGUILERA, 2018).

MATHIAS TANNER EN EL CONTEXTO MARTIROLÓGICO DEL SIGLO XVII

En un contexto de exaltación de la piedad de los Habsburgo, los martirologios - individuales o compilados - representaron la culminación de la conciencia del martirio de la Compañía de Jesús (CORETH, 2003). Esta conciencia, que comenzó en las últimas décadas del siglo XVI emulando a los mártires de la Iglesia primitiva, ayudó a promover la identidad misionera global de la orden a través de las estrategias de Ignacio de Loyola (1491-1556) y Jerónimo de Nadal (1507-80), las cuales fusionaban imágenes y mentalidades para fomentar la devoción religiosa (FRAGONARD, 2010, p. 198; McCALLEN, 2017, p. 159; 162-165). Especialmente en un momento en el que la orden ignaciana, como primera corporación globalizada, se encontraba en una delicada posición en toda la Europa católica, las narrativas martirológicas se comprometieron a defender y publicitar las misiones jesuitas de ultramar como una forma de auto propaganda.

Para empezar me gustaría destacar dos grupos de martirologios: el primero, *Mortes illustres et gesta eorum de Societate Iesu qui in odium fidei, pietatis aut cujuscumque virtutis, occasione, missionum, sacramentorum administratorum, fidei, aut propugnatione ab ethnicis, haereticis vel aliis, veneno, igne, ferro aut morte alia necati sunt* (Romae: ex typographia Varesii, 1657), publicado durante el mandato del general Goswin Nickel (1652-64), y el segundo, *Heroes et victimae charitatis Societatis Iesu, seu, Catalogus eorum qui e Societate Iesu charitati animam devoverunt* (Romae: ex typographia Varesii, 1658), iniciado por el padre Philippe Alegambe (1592-1652) y enriquecido con las aportaciones de los padres Johannes Nádasí (1614-79) y Matthias Tanner (Pilsen, 1630- Praga, 1692) (PAGE, 2011, p. 17). Estos tratados siguieron de cerca las ideas del jesuita francés Théophile Raynaud (1583-63), cuyo *De martyrio per pestem: Disquisitio Theologica* (Lyon, 1630) planteaba la posibilidad de alcanzar el don del martirio para aquellos “que habían puesto en peligro su vida por atender a los enfermos” (GAY, 2022, p. 15. Cf. FRAGONARD, 2010, p. 200-201). Este “martirio de la caridad” era una nueva forma de auto sacrificio que podía conducir a una muerte redentora porque implicaba un riesgo, pero no una muerte segura, sorteando así la paradoja teológica del martirio como esperanza de muerte sin buscarla intencionadamente (FABRE, 2022, p. 129).

En el segundo grupo, Mathias Tanner, rector del colegio jesuita Universitas Caroli-Ferdinandae de Praga y provincial de Bohemia durante seis años, es autor de dos tratados sobre miembros ilustres de la orden que lo convierten en pionero de la literatura de la época. Publicado 135 años después de la fundación de la Compañía de Jesús, el primero, titulado *Societas Iesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia et America, contra Gentiles, Mahometanos, Judaeos, Haereticos, Impios, pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate. Sive Vita, et mors eorum qui Ex Societate Iesu in causa Fidei & Virtutis propugnatae, violenta morte toto orbe sublati sunt* (Pragae, San Clementem: 1675), ofrece

³ El primero que definió a los pueblos malayos de las tierras bajas o litoral de las islas Filipinas como “moros” fue Miguel López de Legazpi (1503-72), diferenciándolos de los pueblos del interior, donde predominaban los “gentiles” (RETANA, 1997, p. 40). Dichos “moros” provenían de una mezcla étnica entre indonesios y árabes. No hay que olvidar que estas categorías étnicas se construyeron en base a una clasificación religiosa, no étnica (PRIETO LUCENA, 1993, p. 85; 233-35). Para una crítica del uso del concepto “moro”, véase GÓRRIZ ABELLA, 2010, p. 14-15; DONOSO, 2016).

un retrato heroico de los jesuitas que murieron en las misiones del orbe cristiano. Se trata de un registro de los acontecimientos, la experiencia y la muerte de los misioneros jesuitas durante los siglos XVI y XVII.⁴ El segundo, *Societatis Jesu Apostolorum imitatrix, sive gesta praeclara et virtutes eorum qui e Societate Jesu in procurenda salute animarum, per Apostolicas Missiones, conciones, sacramentorum ministerial, Evangelii inter fideles et infidels propagationem, ceteraque munia Apostolica, per totum orbem terrarum speciali zelo desudarunt* (Pragae: Typ. Universitatis, 1694), se consagra a la bondad de los apóstoles, ensalzando así las virtudes sociales (“martirio de la caridad”) en lugar de complacerse en la violencia y la sangre de las víctimas (FRAGONARD, 2014, p. 137-38).

Para el propósito de este ensayo voy a centrarme en el primer tratado, que paradójicamente no es un libro de 548 páginas de reveses y derrotas, sino de éxitos. Los triunfos de Dios y de la Iglesia militante no lamentan la muerte sacrificial, sino que pretenden implicar al espectador/lector en el sufrimiento imaginado de los mártires jesuitas como inversiones necesarias para la recogida de frutos (BAYNE, 2012, p. 67; 173). Además, y no menos importante, Tanner situó a la Compañía de Jesús como punta de lanza del renacimiento post-tridentino del catolicismo y de los mártires católicos con una vocación apostólica genuinamente universal (NOREEN, 1998, p. 699-700; BIET, 2010, p. 1-2). Al igual que el género discursivo del padre Andrés Pérez de Ribas (1576-1655) de 1645, el martirio era un signo inequívoco de la cólera del diablo por el progreso de los jesuitas en la conversión de la Nueva España, que significaba el triunfo de la fe católica sobre el pecado (BAYNE, 2012, p. 20).

Sin embargo, al finalizar este obituario colectivo, Tanner advertía abiertamente al público (*protestatio*) que no había querido tocar temas que pudieran parecer que estaba atribuyendo santidad a las víctimas. Al ofrecer esta cautelosa calificación, lo que Tanner estaba confirmando implícitamente era el juicio superior del Pontífice.⁵ Aunque los Padres jesuitas habían hecho cosas que parecían estar más allá de los poderes humanos, y que podían parecer milagros, Tanner era muy cauteloso al advertir que todavía no habían sido examinadas por la Sede Apostólica. Como señaló correctamente Fragonard, “la violence, le témoignage par la mort, sont, dans un message assez commun il est vrai, des signes de la sainteté” (FRAGONARD, 2010, p. 205). Por eso no aparecen mártires jesuitas con aureolas, sino cuerpos mutilados que trascienden sus miedos para alcanzar una nueva dimensión que solo era comparable al sufrimiento de Cristo.

Con todo, esta sencilla pero fascinante *humanam historiam*, que diría Tanner, era más que una genealogía jesuita del martirio. Su compendio ilustrado debe entenderse como una visita guiada sobre la misión evangelizadora de la Compañía de Jesús que había que celebrar e imitar. Se convirtió en una verdadera “cartografía espiritual” que presentaba de forma sistemática la cantidad de 304 mártires existentes de la orden jesuita desde 1549 hasta 1655, dividiéndose en cuatro grupos o continentes (con la excepción de Oceanía): 68 en África, 120 en Asia, 50 en América y 68 en Europa. Una división que, en opinión de Osswald, pretendía afirmar “a superioridade do martírio católico, pelo seu carácter

⁴ La recepción del libro de Tanner fue tan entusiasta que en 1683 fue rápidamente traducido al alemán, con el título *Die Gesellschaft Jesu biß zur Vergießung ihres Blutes wider den Götzendienst, Unglauben und Laster für Gott, den wahren Glauben und Tugenden in allen 4 Theilen der Welt streitend; das ist: Lebens-Wandel und Todtes-Begebenheit derjenigen, die auß der Gesellschaft Jesu umb Verthätigung Gottes, des wahren Glaubens und der Tugenden, gewaltthätiger Weiß hingerichtet worden* (Praga: Caroloferdinandeischen Universität Buchdruckerey) (OSSWALD, 2014, p. 148; JARAMILLO JUÁREZ, 2018, p. 57).

⁵ [“Lector, adverte in elogiis virorum illustrium, quos in hoc libro complexus sum, nonnulla me obiter atingere, quae sanctitatem illis videantur adscribere”]. Cf. FRAGONARD, 2010, p. 193; FRAGONARD, 2014, p. 140.

universal, em relação ao martírio protestante” (OSSWALD, 2009, p. 1308; OSSWALD, 2014, p. 148; FRAGONARD, 2014, p. 139).⁶

El martirologio de Tanner - aunque el jesuita se abstiene siempre de utilizar este término - no era una obra de historia, sino un modelo actualizado de retórica humanista que debía proporcionar un placer estético al incluir no sólo la descripción de textos, sino también 165 dibujos con anotaciones al pie elaborados por el artista alemán Melchior Küssel (Augsburgo, 1626-84), miembro de una de las familias de grabadores más importantes del primer Barroco. Sólo los grabados-frontales de los cuatro continentes son alegóricos (FRAGONARD, 2014, p. 139). En los modelos de los dibujos, que ilustran el tipo y el momento de la muerte de las víctimas, participó el artista de Praga Karel Škréta (1610-74), pintor de cuadros religiosos y melancólicos, cuya función principal era mostrar a sus cofrades que la crueldad del martirio era proporcional al odio de sus verdugos, que torturaban, atormentaban y despedazaban a sus víctimas como muestra de su maldad y de su sometimiento al dominio y al gobierno de Satanás (FRAGONARD, 2010, p. 202; FRAGONARD, 2014, p. 137-38; OSSWALD, 2014, p. 148).⁷ Otros tratados, como *De Christianis apud iaponios Triumphis* (Múnich, 1623), del padre flamenco Nicolas Trigault (1577-1628), o *Fasciulus e iaponicis floribus suo adhuc madentibus sanguine* (Roma, 1646), del padre António Francisco Cardim (1596-1659), ya incluían estampas y grabados de los mártires jesuitas del Japón (1597; 1614, 1622 y 1624) (PALOMO, 2015, p. 7-40; PALOMO, 2016, p. 1-32).⁸ Sin embargo, la piedad de Tanner recomendaba la contemplación de imágenes para avivar la imaginación de los miembros de la Compañía y de los fieles católicos laicos de España, Portugal y sus respectivos imperios de ultramar, certificando la famosa frase “Un mundo no es suficiente” [*Unus non sufficit orbis*],⁹ que acogía a los jesuitas como pioneros globalizadores (WILDE, 2011; COELLO DE LA ROSA; BURRIEZA; MORENO, 2012; CASANOVA, 2016, p. 262).

LOS MÁRTIRES JESUITAS DEL SUR DE FILIPINAS

En relación con el fenómeno global del martirio de la orden ignaciana, me gustaría llamar la atención, como sugirió Tanner, que los asesinados en el continente asiático fueron mucho más numerosos que el resto: 120 episodios de martirio frente a 55 en Europa, 15 en África y 50 en América (OSSWALD, 2014, p. 148). Al comparar los espacios asiáticos con los viñedos de Dios que debían ser regados con la sangre de sus siervos, el jesuita checo invocaba el texto fundacional de la Carta de Pablo a los Romanos (3.25) (ver figura 1). Para este estudio voy a centrarme en la metáfora de la sangre regando las semillas de la cristiandad de las lejanas Filipinas, la cual desempeñó un papel clave en la (re)construcción visual de las misiones fronterizas del sur. Algunos estudiosos, como Cristina Oswald (2009; 2014), Marie-Madeleine Fragonard (2010; 2014), Christian Biet (2010) y René Jesús Payo

⁶ No por casualidad, el libro del recién convertido inglés Richard Verstegen, *Theatrum Crudelitatum Haereticorum Antuérpia* (1568), se publicó en respuesta a la obra *Acts and Monuments of the Church Containing the History and Suffering of the Martyrs*, by the Anglican John Foxe (1563-83), que mostraba las persecuciones de los católicos en Inglaterra, Francia y Alemania (OSSWALD, 2009, p. 1304; OSSWALD, 2014, p. 151). Cf. FRAGONARD, 2010: p. 194-95; RUSSELL, 2020, p. 71.

⁷ Para un estudio del uso de las imágenes como documentos históricos, véase BURKE, 2005, p. 11-24.

⁸ Sobre los mártires de 1624 en Japón, véase la *Relación* del padre Francisco Crespo (Madrid, 1625).

⁹ Este famoso lema aludía al grabado jesuita de 952 páginas de la provincia de Flandes-Bélgica, el cual se publicó en 1640 en Amberes con motivo del centenario de la Compañía de Jesús: el *Imago Primi Saeculi Societatis Iesu*, que comparaba la labor evangélica de Ignacio de Loyola y Francisco Javier con la de San Pedro y San Pablo, padres de la iglesia primitiva de Roma. En el libro II se encuentra el emblema de un niño pequeño, alado, situado entre dos globos que muestran los dos hemisferios del mundo. Esta imagen se encuentra inmediatamente debajo las palabras “Las Misiones a las Indias de la Sociedad” (*Societatis misiones Indicae*) y directamente encima del lema “Un mundo no es suficiente” (*Unus non sufficit orbis*) (CAMPA, 2017, p. 55-71).

Hernanz (2015), han analizado la iconografía de los jesuitas que dieron su vida por la fe católica como parte de un sistema comunicacional e iconográfico del proyecto universal de la Compañía de Jesús.

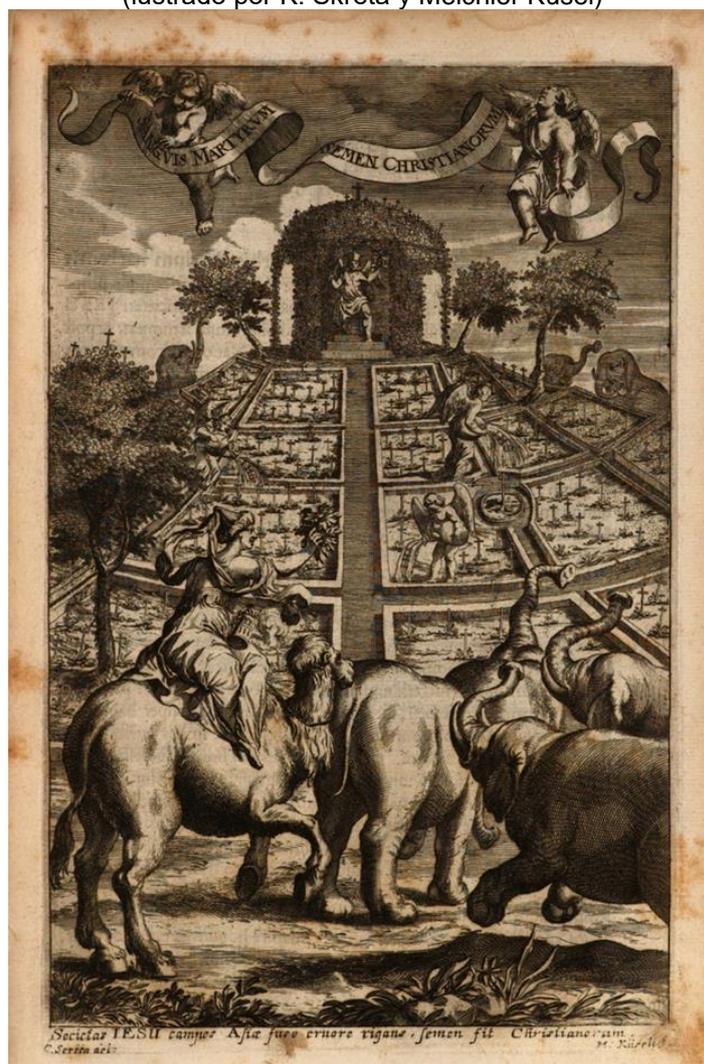
Aunque Bayne (2012) y, más recientemente, Cañeque (2021), han explorado estos contextos fronterizos para explicar la conexión entre martirio e imperio, lo cierto es que se ha prestado poca atención a las islas del sur de Filipinas, donde el catolicismo era más bien marginal o estaba proscrito. Los *Varones ilustres* de Andrade incluyeron la muerte de nueve jesuitas destinados en Filipinas, de los cuales cinco de esos nueve fueron expuestos en el martirologio ilustrado de Tanner dentro de un escenario irreal. En lugar de hacer hincapié en los asentamientos españoles o nativos, la mirada europea se dirigió a captar la acción violenta del martirio a partir de una evidente ausencia de humanidad (FRAGONARD, 2010, p. 203). Sólo unos pocos actores participaban en el testimonio sacrificial de los misioneros jesuitas, que eran situados en un espacio ficticio, por lo que la mirada del observador quedaba por fuerza subsumida en una verdad figurada.

Entender el “martirio” como testimonio sacrificial de la fe nos ayuda a comprender los aspectos comunicativos - y, por supuesto, emocionales - de la formación de la identidad jesuita (CLOSSEY, 2008, p. 216; BAYNE, 2012, p. 64). Como señaló Bayne, “Jesuit sacrifices proved the mystery of new life implicit in Christian notions of death and redemption” (BAYNE, 2012, p. 48). Todos los grabados asiáticos evocan el espíritu de Francisco Javier - que dicho sea de paso no fue martirizado por los infieles – para llevar la palabra de Dios a las regiones más orientales de las Indias Orientales. Una operación mimética, bien definida por Ulrike Strasser, orientada a producir nuevas réplicas de Francisco Javier para una Compañía globalizada.¹⁰ Uno de ellos, el padre Marcello Mastrilli, martirizado en 1637 en Nagasaki, participó en las campañas militares del gobernador y presidente de la Real Audiencia de Filipinas, don Sebastián Hurtado de Corcuera (1635-44), orientadas a la conquista de la isla de Mindanao, donde la figura y la imagen protectora del santo patrón estuvieron siempre presentes (CAÑEQUE, 2022, p. 448).

La muerte era el fin último del martirio. Pero mientras las Cartas Anuas deban cuenta de las historias de misioneros martirizados como soldados, en los grabados de Tanner no había ningún atisbo de violencia jesuita. Para dar sentido a la violencia colonial se recurrió al “bautismo de sangre”, una de las formas más elevadas de la *Imitatio Christi*, que ayudaba a trascender las desgarradoras muertes de los jesuitas para alcanzar la gloria de la salvación. Las metáforas agrarias de los jesuitas regando la tierra de las comunidades indígenas con su sudor, lágrimas y sangre ilustran alegóricamente cómo imaginaban sus misiones como campos y viñedos en los que podían recoger abundantes cosechas (BAYNE, 2012, p. 24-25; 29). En la página 207 hay un grabado que muestra esta “horticultura espiritual” de los jesuitas en Asia (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2008, p. 239-284). El uso de estas imágenes no era nuevo en la historia del cristianismo, pero encontró una representación metafórica en el grabado de Tanner sobre la misión apostólica y las tribulaciones que conllevaba: *Sanguinis martyrorum sit semen Christianorum* (Tertuliano, *Apologeticus*, capítulo 50).

¹⁰ Los misioneros jesuitas imitaron no solo los modelos masculinos de sus padres fundadores (Ignacio de Loyola, Francisco Javier), sino también las de aquellos mártires convertidos en modelos de virtud. Para un estudio reciente sobre masculinidad y misioneros jesuita en Asia-Pacífico, véase Strasser, 2020.

Figura 1 – Societas Iesu campos Asiae, fuso herbore rigans, semen fit Christianorum (ilustrado por K. Škréta y Melchior Küsel)



Fuente: TANNER (1675, p. 206).

Todas las imágenes se esforzaban por captar la violencia del momento, centrándose en la escena del martirio, sin la presencia de testigos llorosos o atónitos que certificaran la aceptación de su destino fatal (FRAGONARD, 2010, p. 202). En un ejercicio de irrealidad simbólica, Tanner representó a las víctimas ejemplares arrodilladas, con sus túnicas negras y de espaldas a sus verdugos, abrazando un crucifijo como solía hacer el padre Francisco Javier. No se abría el cielo para acoger sus almas, pero aun así aquellos misioneros apenas volvían sus ojos hacia una “hypothétique audelà”, que diría Fragonard, esperando tan solo la muerte (FRAGONARD, 2014, p. 152).

Como señaló Didier, una de las características más notables de la evangelización de los misioneros católicos en Asia consistió en pasar desapercibidos mediante el disfraz. En el mundo islámico, cualquier vestimenta identifica al *dhimmi*, es decir, “al no musulmán asentado en una sociedad musulmana”. Para evitar ser identificados, muchos misioneros jesuitas que viajaban por el norte de la India, Asia Central y Arabia adoptaron discretamente vestimentas musulmanas (DIDIER, 2006, p. 78). En la corte de Muhammad Dipatwān Qudrāt (o Kudarat, más conocido en las fuentes españolas como Cachil Corralat, 1581-

1671) (DE LA COSTA, 1989, p. 442), los padres Alejandro López y Juan de Montiel probablemente vistieron atuendos típicamente islámicos, como turbantes y túnicas, en señal de respeto. Sin embargo, en el martirologio de Tanner se les representaba con el hábito jesuita, con túnicas o bonetes negros, a diferencia de sus verdugos, a menudo caracterizados por su torso desnudo, lo que enfatizaba su carácter bárbaro, salvaje e infiel.

Figura 2 - Martyrdom of Fathers Alejandro López and Juan de Montiel (a); Francisco Paliola (b); Francisco de Mendoza (c) y Juan del Carpio (d). Ilustrado por K. Škréta & Melchior Küsel.



Fuente: TANNER (1675, p. 430; 425; 408 y 380).

No se trataba de representarlos retóricamente a través de lo que Weisbach definió como la “mirada celestial” del Barroco (WEISBACH, 1948, p. 143), sino de sugerir que la muerte era un acto consciente y voluntario, mientras sus musculosos verdugos, “con rostros crueles y actitudes de alegría ante el dolor ajeno”, cumplían su cometido asestando el golpe mortal.¹¹ Y todos, o casi todos, excepto el padre Juan del Carpio (1583-1634), un noble español asesinado en 1634 en la isla de Leyte (TANNER, 1675, p. 380), regaron con su propia sangre la isla de Mindanao, lo que demuestra la importancia que la gran isla adquirió a finales del siglo XVII no sólo como cuna de mártires sino también como campo de batalla maniqueo entre cristianos y musulmanes.

Junto a los grabados hay pequeñas leyendas en latín que proporcionan el nombre, la nacionalidad y los tormentos sufridos por los padres jesuitas que encontraron una muerte violenta, especificando la fecha y el lugar precisos del martirio. Por ejemplo, en la página 430, Küssel y Škréta ilustran uno de los episodios más recientes del martirio jesuita: la muerte heroica de los embajadores López y Montiel, firmando con sus iniciales (C.S.D., Karel Škréta, y M. K. f., Melchior Küssel *fecit*) en las esquinas inferior izquierda y derecha, respectivamente. Las leyendas en latín afirman que fueron brutalmente asesinados por indios idólatras en Mindanao (“crudeliter trucidati ab idolatrias indis Mindanai”) (TANNER, 1675, p. 430). Esto estaba en consonancia con la noción agustiniana de que el verdadero martirio requería la muerte *in odium fidei* [en odio a su fe]. Sin embargo, aunque los embajadores jesuitas fueron asesinados a manos de musulmanes conversos rebeldes, Tanner señaló que los verdugos eran en realidad gentiles idólatras, o no conversos. Al refutar que los nativos de Mindanao fueran verdaderos musulmanes, Tanner no sólo se negaba a aceptar el pleno avance del Islam en el sur de Filipinas, sino que dejaba la puerta abierta a futuras incursiones jesuitas en la región.

No había que temer al dolor y a la muerte. Otros jesuitas que operaban en el sur de Filipinas también sufrieron la misma suerte por parte de los “infieles” musulmanes o de los nativos recién convertidos al Islam. En 1634, los nativos de las islas de Burney, llamados camucones, los de Mindanao y Joló, asaltaron las ciudades de Dapitan (futura provincia de Misamis), en el extremo norte de Mindanao, dirigiéndose luego a Malabohoc (o Maribohoc) e Ibinangan, en la isla de Bohol. En diciembre, lanzaron sus 18 caracoas (una especie de pequeñas embarcaciones de guerra) y 1.400 hombres de guerra hacia la isla de Leyte, devastando las poblaciones de Cabalian, Sogon, Canamucan, Baybay y, finalmente, Ogmuc (u Ormoc),¹² donde el mencionado padre Juan de Carpio (Riofrío, 1583-1634), de quien Tanner subrayó que era de origen noble español (*nobili ortu Hispanus*), fue asesinado por nativos recién convertidos al Islam en Ogmuri (Ormoc, en isla de Leyte) *in odium fidei* (“a Mahometanis odio religionis interfectus in insulis Philippinis”) el 3 de diciembre de 1634, a la edad de 51 años (TANNER, 1675, p. 380; OÑA, 1701, ff. 826r-839r. Cf. DE LA COSTA, 1989, p. 324).

En 1637, el gobernador Hurtado de Corcuera encomendó la evangelización del lago Lanao (o Maranao) al rector de la residencia de Dapitán, el padre mexicano Pedro Gutiérrez (1593-1651), SJ,¹³ quien confió el establecimiento de la misión a los padres Diego Patiño

¹¹ Como señala García Rubial, la santidad por martirio a menudo era puesta en duda porque se dudaba de que la mayoría de los religiosos que operaban, por ejemplo, en el norte de la Nueva España, no habían tenido una voluntad explícita de morir por la fe: “las rebeliones los habían sorprendido sin darles la oportunidad de elegir entre salvar su vida o entregarse al martirio” (GARCÍA RUBIAL, 2008, p. 4-5).

¹² Dicha misión fue fundada en mayo de 1597 por los padres Alonso Rodríguez (1570-1610) y Lionardo Scelsi (1567-1598) (DE LA COSTA, 1989, p. 161).

¹³ El padre Gutiérrez nació el 24 de abril de 1593 en Colima, diócesis de Michoacán, México. Estudió en el colegio de Valladolid, España. Regresó a México, donde el 14 de mayo de 1611 fue recibido en la Compañía de Jesús. Hizo su noviciado en Tepetzotlán. En 1622 llegó a las Filipinas, donde ejerció como misionero en las Bisayas, y en particular, de los subanos, de quienes se le consideraba como su apóstol. Once años después, el 30 de octubre de 1633, fue nombrado

(1593-1637) y Antonio Abarca (1610-60). En 1639 el capitán Francisco de Atienza Ibáñez construyó un fuerte en Iligan para defender las posiciones españolas en el norte de Mindanao de los continuos ataques de Corralat. Sin embargo, estaba lejos del puesto de Lanao, “por lo que la soberanía impuesta a Lanao no podía ser aplicada de forma efectiva” (DE LA COSTA, 1989, p. 399). El 7 de mayo de 1642, el padre Mendoza (1602-42) fue enviado desde Iligan a patrullar el territorio con dos soldados, cuando fueron emboscados, siendo cruelmente asesinado por los maranaos – “necatus ab idolatris in Philippinarum insula Mindanao”.¹⁴ Al asesinar al padre Mendoza, el discurso de Tanner subrayaba que los “nativos belicosos” habían quebrantado los acuerdos de paz que permitían a los religiosos predicar el evangelio en su territorio. Ya no se permitían embajadores, lo que se entendió plenamente como una declaración de guerra.

Según la narración de Tanner, el padre Mendoza, tras estar gravemente enfermo, había pedido encarecidamente a Dios tres meses más de vida para preparar su muerte (“Paucis siquidem ante mensibus gravi morbo oppressus, trimestres inducias sibi a DEO vitae proposeit, quo se diligentius morti praepararet”) (TANNER, 1675, p. 408). Como señala Martínez Gil, mientras el resto de los mortales tenía la certeza de la llegada de la muerte, los santos sabían lo suficiente como para disipar las preocupaciones de lo inesperado (MARTÍNEZ GIL, 2000, p. 176). Por tanto, si el padre Mendoza había recibido la gracia de conocer la fecha de su muerte, no debe extrañarnos que Tanner estuviera promoviendo indirectamente su elevación a los altares, a pesar de declarar en su *Protestatio* de no hacerlo.

Otro padre jesuita que derramó su sangre en Mindanao fue el italiano Francisco Palliola (1612-48). Originario de Nola, cerca de Nápoles, entró en la Compañía de Jesús a los 32 años y desde el primer año de noviciado anhelaba ir a las Indias.¹⁵ Al principio, el joven Palliola participó en la evangelización de los subanos, un grupo indígena de la costa norte de Zamboanga, donde se encontraba la misión de Dapitán, llevando consigo una escolta de soldados cristianos para su protección personal. Pero temiendo que la presencia de una guardia armada fuera contraproducente, decidió abandonarla. Esta práctica, junto con su alta exigencia de asistencia a misa, llevó a los subanus a matarlo a manos de un apóstata cristiano llamado Huana y de un pagano nativo llamado Tampilos en la aldea de Ponot, al norte de la bahía de Sindangan. Aunque el historiador Horacio de la Costa aseguró que ambos irrumpieron en la casa donde se alojaba Palliola en Ponot, le clavaron un *kris* (una daga asimétrica del sur de Filipinas) en el cráneo y lo dejaron muerto (DE LA COSTA, 1989, p. 446), Tanner no estaba tan preocupado por la exactitud histórica como por la persuasión.

Aristóteles, en su *Poética*, definía la verosimilitud como la buena composición y el decoro entre sus elementos constitutivos. Por tanto, una historia verosímil debía ser aquella que fuera aceptable o convincente según la propia experiencia o conocimiento del público, lo que favorecía el formalismo retórico sobre los hechos reales.¹⁶ El epígrafe de Tanner que indicaba que “odio religionis à nefario quodam Fidei Apostata hasta transfixus, in Indiae Insula Mindanao”,¹⁷ no se limitaba a dar información sobre la muerte de Palliola, sino que

profeso de cuatro votos. Murió el 25 de julio de 1651 en el pueblo de Iligan (norte de Mindanao) (OÑA, 1701, f. 1271r°; Murillo Velarde, 1749, ff. 198v-208r°; DE LA COSTA, 1989, p. 612).

¹⁴ [Mendoza] fue asesinado por idólatras [Maranaus] en la isla de Mindanao de las Filipinas. La traducción es mía] TANNER, 1675, p. 407-409.

¹⁵ Según las cartas privadas que escribió a su familias y superiores de la orden ignaciana, desde muy joven Palliola tuvo una fuerte vocación para el martirio (RUSSELL, 2020, p. 87-88).

¹⁶ En su *Poética* Aristóteles definía la verosimilitud como la buena composición y decoro entre sus elementos constitutivos. Por lo tanto, una historia verosímil era aquella que guardaba la debida proporción entre dichos elementos, y no necesariamente aquella que representaba fielmente lo verdadero en términos factuales (PÉREZ, 2011, p. 181-82).

¹⁷ [Fue atravesado por una lanza infame de la fe apóstata en el odio a la fe en la isla de Mindanao] TANNER, 1675, p. 424-425.

advertía de la dificultad de afrontar la apostasía y la rebelión. Los nativos conversos solían adoptar un fino barniz de cristianismo que sólo enmascaraba la persistencia de las creencias religiosas tradicionales. En última instancia, las “cosechas espirituales” dependían del desarraigo de las malas semillas que vivían junto con las buenas. Los apóstatas mezclados con los conversos leales dificultaban la tarea evangelizadora, pero ¿cómo distinguir a los “verdaderos cristianos” de los traidores que permanecían ocultos? Imbuido en el arte de la persuasión, Tanner no estaba interesado en describir los numerosos contratiempos sufridos por los misioneros, sino en transmitir un recurso retórico al servicio de la propaganda religiosa.

Desde un punto de vista compositivo, todos estos grabados seguían una serie de estrategias calculadas, o “convenciones”, que revelan los contextos culturales para los que fueron producidos. También muestran un carácter pedagógico, cuyo significado debía ser accesible al público en general (OSSWALD, 2014, p. 149). Más que representar *veras effigies* enfatizando el rostro de sujetos virtuosos (PORTÚS; VEGA, 1998), los grabados de Tanner se centran en los *dramatis personae* de la acción. Por un lado, los victimarios exhiben obscenamente los objetos del martirio, capitalizando así la crueldad y la violencia desgarradora de la ejecución. Por otro, las víctimas, moribundas o a punto de morir, se muestran como avatares del santo navarro, situados al aire libre frente a un fondo natural indeterminado, sin ningún elemento que distraiga la atención del espectador.¹⁸ Para dar sentido a la “coherencia” de este procedimiento, White afirmaba que “our *explanations* of historical structures and processes are thus determined more by what we leave out of our representations than by what we put in” (WHITE, 1985, p. 90-91). En este sentido, la idealización de la naturaleza fue concebida para proporcionar a los espectadores contemporáneos “una grande libertade de fantasia individual” para interpretar los episodios dramáticos de acuerdo con la *compositio loci* de Ignacio de Loyola (1491-1556), que ayudaba a las audiencias a conjurar las imágenes mentales vívidas del episodio ilustrado como auténticas herramienta de devoción (OSSWALD, 2014, p. 150).

A la izquierda del primer grabado, el padre López, arrodillado y sin bonete, era apuñalado por la espalda con una macana (palo aplastado de madera con punta afilada) mientras con la mano derecha se disponía a sacar un crucifijo “que tenía en el pecho, y arrodillado con él en la mano, recibir las últimas heridas, hasta saciar con su sangre la sed insaciable de aquellas fieras” (COMBÉS, Lib. VIII, Cap. III, 1897, p. 547-48. MURILLO VELARDE, 1749, f. 235v). Al fondo, el padre Montiel, vestido con hábito de jesuita, estaba también arrodillado a punto de ser asesinado de un golpe directo en la cabeza mientras exclamaba con alegría los nombres de Jesús y María, dándose a entender que “no le turbó la muerte, pues en sus manos, donde parece que desmaya el aliento, y se ahoga el resuello, tuvo bríos para despedir voz tan entera” (COMBÉS, Lib. VIII, Cap. III, 1897, p. 548). A la derecha, el rajá Buayan Balatamay, vestido con ropas orientalistas y acompañado de hombres armados, señaló con el dedo a los padres jesuitas, ordenando su muerte. Un claro ejemplo de lo que Ángela Barreto e Inés G. Županov definieron como “orientalismo católico”, es decir, la construcción de un imaginario colonial, en este caso particular para la producción del conocimiento europeo del sur de Filipinas (BARRETO y ŽUPANOV, 2015, p. xxi *apud* OSSWALD, 2014, p. 150).

Un punto de partida de los procedimientos judiciales clásicos de la antigüedad, donde un tirano cruel, como Balatamay, transmutado hagiográficamente en tirano “romano”, ordenaba ejecutar a los jesuitas obstinados por su justicia legal (RUBIAL GARCÍA, 2008, p. 4; FRAGONARD, 2014, p. 142). En este caso, los verdugos, como señala Fragonard, son “funcionarios delegados” y no individuos que asumen voluntariamente las ejecuciones

¹⁸ Para un estudio del misionero jesuita como imitación del modelo javeriano, véase STRASSER, 2020.

(FRAGONARD, 2014, p. 142). Por lo tanto, no debe sorprender la demonización de los moros homicidas, identificados con el Diablo, representados iconográficamente como enemigos del proceso de evangelización.

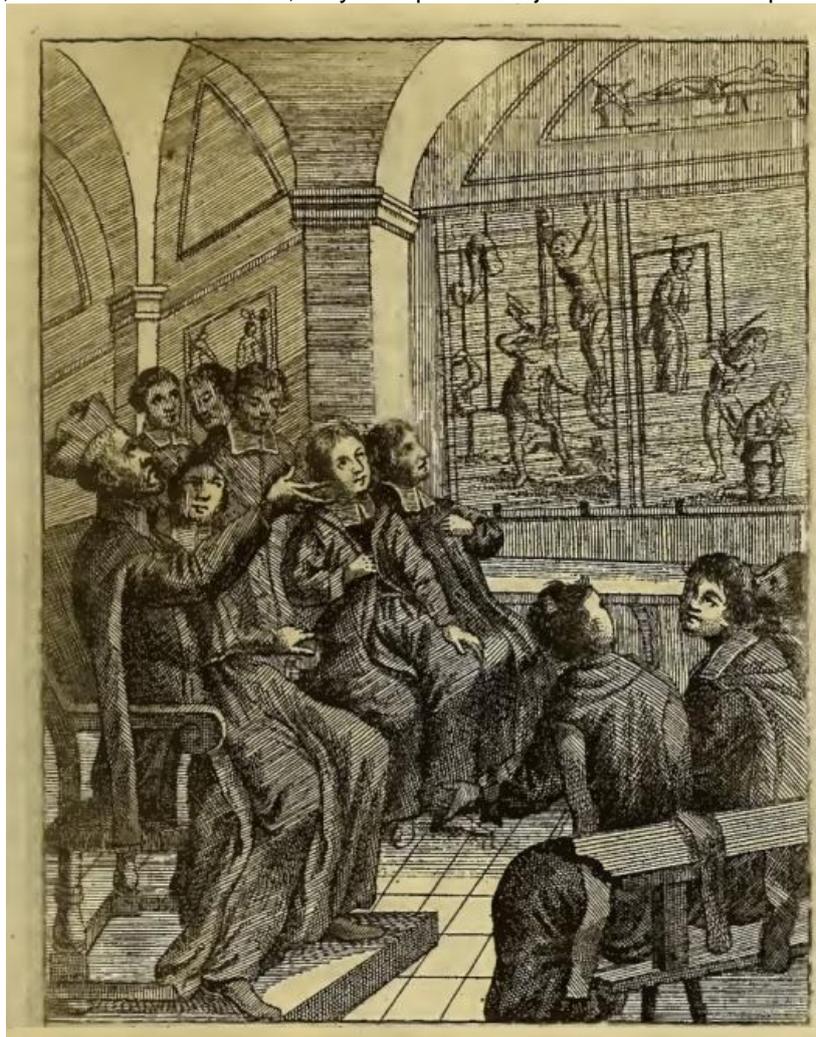
En el segundo grabado, el padre Paliola, arrodillado en una topografía distorsionada y con la mirada fija en el crucifijo, abre los brazos para acoger la gloria del martirio mientras el verdugo, que no está ausente como en otros grabados de Tanner sino que comparte protagonismo con su víctima, le asesta el golpe final en la espalda. Al igual que en el grabado anterior, no se destacan las heridas de Paliola, lo que lleva al espectador a interpretar la imagen no como un dolor o sufrimiento físico, sino como un triunfo.¹⁹ Este enfoque proporcionaba una estrategia retórica que permitía a Tanner fijar la realidad en imágenes e incluir y excluir información. Pero esa “realidad” era, de hecho, una clara inducción a “ver”, seleccionando y suprimiendo aquello que era necesario para hacer su narración más comprensible o atractiva para sus lectores.

En el tercer grabado, el padre portugués Mendoza, también arrodillado en un terreno anodino o indiferenciado ilustrado por Küssel y Škréta, sostiene un crucifijo en su mano derecha mientras es atravesado por uno de sus verdugos. La composición de esta imagen demuestra también la victoria final del mártir sufriente, cuya sangre sacralizaba el paisaje indígena. Para los fieles, su muerte no fue un final, sino el comienzo de una nueva vida. En la cuarta y última, el padre Juan del Carpio, también murió arrodillado con un crucifijo en las manos antes de que la espada le cortara la cabeza. No hay elementos naturales que distraigan la mirada del espectador; sólo una realidad figurada en la que tiene lugar la muerte heroica del mártir, que acepta su destino con entereza y humildad. Al hacerlo, su mirada es la primera línea de una percepción del sufrimiento que siempre devuelve a la imagen lo que requiere. ¿Hasta qué punto la audiencia consideraba las muertes de los mártires como víctimas de guerra, ya sea de las acciones del Diablo o de las de Kudarat? En última instancia, ¿la tierra de los nativos, una vez fertilizada por la sangre de los mártires, seguía siendo “suya”?

Sin embargo, los grabados de Tanner ilustran la cuestión triunfal y a la vez contradictoria de aquellos “soldados de Jesús”, que tiene que ver con la naturaleza discursiva de las narraciones hagiográficas y martirológicas. A pesar de que los jesuitas obligaron a los nativos filipinos a aceptar el catolicismo, el espectador/novicio, metamorfoseado en testigo sufriente, consideraba a los misioneros como víctimas inocentes de verdugos sanguinarios que se resistían a la intrusión española en la frontera sur de Filipinas (BIET, 2010, p. 2; BAYNE, 2012, p. 135). De este modo, el martirio no sólo descuidó el importante número de cristianos locales que perdieron la vida en los ciclos de violencia que surgieron de esas campañas evangelizadoras, sino que también vilipendió a los musulmanes o a la población local no cristiana por defender su propia fe (RUSSELL, 2020, p. 69). La vocación del martirio en Europa como forma de ganarse un lugar en el cielo se trasladó a Filipinas a través de las imágenes que Tanner incorporó en su obituario colectivo, convirtiendo así a los jesuitas en “exponentes máximos de esta vocação do martírio” en Asia-Pacífico (OSSWALD, 2009, p. 1302; OSSWALD, 2014, p. 152).

¹⁹ Para un análisis iconográfico de este “verdugo invisible” en los grabados de Tanner, véase Fragonard (2014, p. 141-43).

Figura 3 – P. Guilielmus Good Soc. IESU, Nobili sanguine Anglus, laboribus Apostolicis per Angliam, Hyberniam, Moschoviam exantlatis, Obyt Neapoli. 5 Julij A^o 1686. Ilustrado por W. P. Kilian.



Fuente: TANNER (1694, p. 211).

Las pinturas de imágenes sagradas, como eficaces herramientas de comunicación y auto propaganda, se encargaban para ser expuestas en gran formato para edificar y formar a los novicios y futuros misioneros en la extensa red de colegios y residencias de Roma y otros lugares de Europa (OSSWALD, 2009, p. 1302-1303; FRAGONARD, 2010, p. 196; McALLEN, 2017, p. 146; FLEMING, 2019, p. 187-195). En 1618, el padre general Muzio Vitelleschi (1563-1645; en el cargo 1615-45) solía leer en voz alta el relato de los mártires jesuitas de la revuelta tepehuana de 1616 del norte de Nueva España en el refectorio de la casa de la Curia jesuita. También ordenó que los dibujos de los ocho mártires tepehuanos se reprodujeran como pinturas en lienzo y se expusieran entre otros retratos de mártires jesuitas en la Ciudad Eterna, para que los misioneros de la revuelta tepehuana fueran “siempre recordados” (*ad futuram rei memoriam*) (McALLEN, 2017, p. 144). Rodeados de tantas palabras, imágenes y representaciones del heroísmo martirológico, los novicios no tenían forma de salir de esas cámaras de meditación, como recordaba Fragonard, para pensar de otro modo (FRAGONARD, 2010, p. 197). Muchos jesuitas escribieron *letterae indipetarum* (o *indipetentium*), en las que los miembros radicados en Europa pedían ardientemente a los generales ser enviados a las misiones más lejanas y peligrosas de la orden (MALDAVSKY, 2012, p. 147-181). A fuerza de mirar colectivamente esos grabados

con los ojos abiertos, los novicios se convirtieron en una especie de “víctimas inocentes” ajenas a la violencia, pero obligadas sin embargo a compartirla, gracias a lo que Biel definió como “mécanisme compassionnel” (BIEL, 2010, p. 2).

Para los católicos, el martirio no era una característica genérica para todos los individuos, sino sólo una recompensa para unos pocos escogidos (BAYNE, 2012, p. 146; RÄISÄNEN-SCHRÖDER, 2020, p. 151). No obstante, el espectador, transmutado en “récepteur souffrant”, pudo resemantizar a las víctimas jesuitas como símbolos de una cultura martirial en la formación de la conciencia global de la orden (BIEL, 2010, p. 2. Cf. BAYNE, 2012, p. 66). Los que miraban estaban dentro de esas cámaras, decodificando las representaciones cognitivas precodificadas de Tanner a través de un proceso de entramamiento – o “emplotment”.²⁰ Así pues, se puede argumentar que las distintas audiencias europeas, al compartir los significados culturales sancionados del éxito misionero, condicionaron a nivel emocional la producción de un determinado tipo de narrativa religiosa sobre la que debían imitarse en los nuevos modelos de auto sacrificio que estaban por venir.

Por lo tanto, no debería extrañarnos que el número de vocaciones aumentara entre estos jóvenes novicios a medida que los mártires eran ensalzados como héroes de la identidad católica de la primera época moderna. Como señaló acertadamente Fragonard, “la mort des jésuites est alors l'objet d'une mise en scène de type politique, où l'usage du terme martyr est un avantage idéologique contre l'ennemi persécuteur” (FRAGONARD, 2010, p. 194). En otras palabras, estos sacrificios apostólicos acabaron creando un mecanismo de retroalimentación que puso de relieve la evangelización jesuita de Mindanao y Joló, reforzando así la oposición binaria entre cristianos y musulmanes en el sudeste asiático.

CONCLUSIONES

Para el bibliófilo Wenceslao E. Retana, el objetivo de la *Historia de Mindanao y Joló* (Madrid, 1667) consistía en un dispositivo apologético y propagandístico que denunciaba el abandono de las fortalezas del sur de Mindanao y daba a conocer “lo importante que era para España el dominio de Mindanao” (RETANA, 1897, p. xviii; RODRÍGUEZ, 2018, p. 380; 385). Como hizo Calderón de la Barca en sus autos sacramentales, la *Historia* simplificó el dogma islámico y justificó así la (re)conquista del sur de Filipinas (BUNES IBARRA, 1991, p. 63-83). Y, sobre todo, Combés recreó una “imagen irreal de éxito evangelizador” cuyo objetivo era reforzar la fortaleza y el espíritu corporativo de la orden jesuita, demostrando así una autoridad suficiente sobre un archipiélago que, en realidad, nunca estuvo del todo colonizado ni evangelizado. Al igual que en el norte de África, la entrada de los españoles en Mindanao fue especialmente limitada y se concentró en las costas, marginando el interior de la isla (BUNES IBARRA, 2017, p. 190). Los españoles reclamaron el dominio de estos territorios de iure, pero no de facto. Por ello, Combés proyectó una imagen mitificada de una realidad que, como recordó Ana M^a Rodríguez, nunca tuvo lugar.²¹

Recientemente algunos estudiosos han destacado que el entusiasmo católico por el martirio (*sanguine laureatus*) creció en cuanto los católicos de Gran Bretaña y los

²⁰ El primer intelectual que argumentó extensamente que el tejido de la historia estaba compuesto por tramas – “a very human and not very “scientific” mixture of material causes, aims, and chances” - fue Paul Veyne (1984, p. 32-34). Posteriormente, de una forma más articulada, Hayden White señaló que “providing the “meaning” of a story by identifying the kind of history that has been told is called explanation by emplotment [...] Emplotment is the way by which a sequence of events fashioned into a story is gradually revealed to be a story of a particular kind” (1987, p. 7). Cf. White, 1978, p. 83.

²¹ “Descripción de la planta de la fortificación del presidio de Zamboanga según noticias de los cabos militares y de Fernando de Bobadilla que lo gobernó”, con fecha en Manila, 10 de junio de 1683 (AGI, Filipinas 201, N. 1, ff. 301r°-302v). Cf. RODRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, 2014, p. 140; 145.

misioneros de ultramar comenzaron a morir por su fe (RUSSELL, 2020, p. 71; CAÑEQUE, 2020; PAGE, 2020, p. 1-11). Representados retóricamente como víctimas de pueblos crueles y bárbaros, más que como invasores de los habitantes del Nuevo Mundo, los mártires fueron herramientas indispensables para la promoción misionera y la expansión imperial (CAÑEQUE, 2020). Sin embargo, en lugar de abordar la política de representación del colonialismo como una totalidad unitaria que simplemente enmascaraba, mistificaba o servía para racionalizar las formas de dominación ibérica, el objetivo de este ensayo ha consistido en destacar que el triunfo del martirio supuso la consolidación de la identidad católica en Filipinas en un contexto político marcado por duros enfrentamientos con la VOC holandesa, o *Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Compañía Unida de las Indias Orientales, fundada oficialmente en 1602), y los moros del sur que amenazaban la hegemonía española de lo que François Gipouloux definió como el “Mediterráneo asiático” (GIPOLOUX, 2009).

No debería sorprendernos, pues, que Mathias Tanner proyectara en su discurso panegírico una dimensión “teatral” o “dramática” del ideal de muerte sacrificial que convertía el mundo en un campo de batalla. Una guerra cósmica en la que sus cofrades asesinados *in odium fidei* exigían, a cambio, no sólo la confirmación de sus hazañas sino la declaración de una “guerra justa” contra los enemigos de la fe (COMBÉS, Libro VIII, Cap. IV, 1897, p. 549-569). Un discurso constantiniano de conversión que aparecía como punto de unión entre gobernantes, militares, religiosos y nativos filipinos; una guía de pasión y violencia que reunía a sus protagonistas en una especie de comunión mística con un objetivo común: restablecer la iglesia de Cristo en una tierra assolada por la destrucción, el saqueo y la muerte (GARCÍA RUBIAL, 2008, p. 6; KENDALL, 2009, p. 5-6).

Como acertadamente señaló Calvin Kendall, “violence is the persistent subtext of the conversion of peoples to Christianity” (KENDALL, 2009, p. 7). Los padres jesuitas, elevados a la categoría de héroes morales, se convirtieron en símbolos, modelos de mediación espiritual y abnegación para sus hermanos jesuitas en la conquista espiritual del sur de Filipinas (BURKE, 1984, p. 50-51). Sus vidas, registradas por sus hagiógrafos, reunieron todos los elementos - castidad, valor, dedicación, caridad, prodigios y muerte gloriosa – característicos del Barroco, permitiendo a los jesuitas coronarse como misioneros ejemplares de un catolicismo triunfante y universal. Sus muertes servirían, en primer lugar, para fomentar las vocaciones misioneras, y en segundo lugar, para promover su beatificación y posterior canonización, contribuyendo así a una lenta pero decisiva penetración en los sultanatos islámicos de Mindanao y Joló.

Este artículo también sugiere que la palma del martirio, como anhelo y culminación de la experiencia misionera, transformó el sur de Filipinas en puntos de referencia centrales donde imponer el dogma cristiano, especialmente tras el desmantelamiento en 1663 de los presidios de Ternate, en las Molucas, y los de Zamboanga, Calamianes e Iligan, en la isla de Mindanao. En un contexto de exaltación de la *pietas* austriaca, los jesuitas ensalzaron su labor misionera a través de narraciones martirológicas, hagiografías, panegíricos y grabados que circularon rápidamente, desempeñando un papel fundamental en la consolidación de una imagen estereotipada y maniquea del Islam frente al cristianismo. Una imagen de rechazo y abierta hostilidad que ocultaba las redes de intercambio que los musulmanes de Mindanao y Joló, pero también los de Macassar, Bornei y las Molucas, mantenían con los españoles de Manila. Una imagen que sin duda reforzaba la autopercepción de la Compañía de Jesús como una orden religiosa que se enfrentaba implacablemente a los “otros-paganos” en los espacios misioneros fronterizos.

REFERENCIAS

- ANONYMOUS. *A Short Description of the Great and Terrible Martyrdoms which took place in Japan in the year 1622*. Kobe: J. L. Thompson & Co., 1927.
- AHERN, Maureen. "Dichosas muertes": Jesuit martyrdom on the northern frontier of La Florida. *Romance Philology*, v. 53, n. 1, p. 1-21, 1999.
- BAYNE, Brandon L. *A Passionate Pacification: Sacrifice and Suffering in the Jesuit Missions of Northwestern New Spain, 1594-1767*. Doctoral Dissertation, Harvard Divinity School. Cambridge, 2012.
- BIET, Christian. La mort des martyrs, enjeux axiologiques, enjeux ritualisés, enjeux théâtraux. *Altre Modernità*, n. 4, p. 1-9, 2010.
- CAMPA, Pedro F., The *Imago Primi Saeculi Societatis Iesu* (1640). Devotion, Politics, and the Emblem. *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, n. 9, p. 55-71, 2017.
- CAÑEQUE, Alejandro. Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas. *Relaciones*, n. 145, p. 13-61, 2016.
- CAÑEQUE, Alejandro. *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la monarquía hispánica*. Madrid: Marcial Pons, 2021.
- CAÑEQUE, Alejandro. In the Shadow of Francis Xavier: Martyrdom and Colonialism in the Jesuit Asian Missions. *Journal of Jesuit Studies*, n. 9, p. 438-58, 2022.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Católicos y puritanos en la colonización europea*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2008.
- CASANOVA, José. The Jesuits through the prism of globalization, globalization through a Jesuit prism. In: BANCHOFF, Thomas; CASANOVA, José (eds.). *Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*. Washington: Georgetown University Press, 2016. p. 261-85.
- CERMAN, Ivo. Jesuit Historiography in Bohemia. *Jesuit Historiography Online*. ed. Robert A. Maryks, 2017. Disponible en: https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/jesuit-historiography-in-bohemia-COM_192532
- CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1993 [1975].
- CIARAMITARO, Fernando. Política y religión: martirio jesuita y simbolización monárquica de las Marianas. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, n. 78, p. 195-225, 2018.
- CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre; BURRIEZA, Javier; MORENO, Doris (eds.) *Jesuitas e imperios de ultramar (siglos XVI-XX)*. Madrid: Sílex, 2012.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre. *Jesuits at the Margins. Missions and Missionaries of the Mariana Islands (1668-1769)*. London: Routledge, 2016.

- COHEN, Leonardo. Introduction. In: COHEN, Leonardo (ed.) *Narratives and Representations of Suffering, Failure and martyrdom. Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History*. Lisbon: Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa, 2020. p. 13-34.
- COMBÉS, Francisco, SJ. *Historia de Mindanao y Joló*. Edición a cargo de Wescleslao Emilio Retana con la colaboración del padre Pablo Pastells, SJ. Madrid: Imprenta de la Viuda de M. Minuesa de los Ríos, 1897 [1667].
- CORETH, Anna. *Pietas Austriaca. Austrian Religious Practices in the Baroque Era*. West Lafayette: Purdue University Press, 2003 [1959].
- CRESPO, Francisco, SJ. *Relación de los martyres que este año pasado de 1624 han padecido martyrio por nuestra S. Fe, en la corte del emperador de Japón*. Madrid: Imp. Andrés de Parra, 1625.
- DELEHAYE, Hypolitte, SJ. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1921.
- DONOSO, Isaac. Concepto asiático de “Moro”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, n. XLIV, p. 39-60, 2016.
- FLEMING, Alison C. Jesuit Visual Culture: Communication, Globalization, and Relationships. *Journal of Jesuit Studies*, n. 6, p. 187-95, 2019.
- FRAGONNARD, Marie-Madeleine. Cette fleche qui vole et qui ne vole pas”: l’instant de la mort solitaire dans les gravures illustrant Matthias Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinem militans*, 1675. *Cahiers du GADGES*, n. 12, p. 137-60, 2014.
- FRAGONNARD, Marie-M. Morts en Martyrs, morts en service de charité: la mémoire de l’ordre jésuite. *Littératures Classiques*, v. 73, n. 3, p. 191-214, 2010.
- GIPOLOUX, François. *La Méditerranée asiatique. Villes portuaires et réseaux marchands en Chine, au Japon et en Asie du Sud-Est, xvie-xxie siècle*. Paris: CNRS Éditions, 2009.
- GAUNE, Rafael. *Escritura y salvación. Cultura misionera jesuita en tiempos de Anganamón, siglo XVII*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2016.
- GÓRRIZ ABELLA, Jaume. *Filipinas antes de Filipinas. El archipiélago de San Lázaro en el siglo XVI*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2010.
- GUZMÁN, Luis de, SJ. *Historia de las Misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús para predicar el Santo Evangelio en los Reinos del Japón*. Segunda Parte. Alcalá: Viuda de Juan Gracián, 1601.
- JARAMILLO JUÁREZ, Diana I. *De libros ingeniosos de la Biblioteca Palafoxiana, y un manuscrito*. Puebla: Auditoria Superior del Estado de Puebla & Museo-Biblioteca Palafoxiana, 2018.
- MALDAVSKY, Aliocha. Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. 33, n. 132, p. 147-81, 2012.
- MARTÍNEZ GIL, Fernando. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

MCALLEN, Katherine. Jesuit Martyrdom Imagery Between Mexico and Rome. In: HORODOWICH, Elizabeth; MARKEY, Lia (eds.) *The New World and Italian Religious Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

MURILLO VELARDE, Pedro, SJ. *Historia de la Provincia de Philipinas. Segunda Parte*. Manila: Nicolás de la Cruz Bagay, 1749.

NOREEN, Kirstin. Ecclesiae militantis triumphus: Jesuit Iconography and the Counter-Reformation. *The Sixteenth Century Journal*, v. 29, n. 3, p. 689-715, 1998.

OSSWALD, Cristina. A Iconografia do Martírio na Companhia de Jesus entre os sécs. XVI e XVIII. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65 (suplemento), p. 1301-14, 2009.

OSSWALD, Cristina. O Ciclo de gravuras da obra *Societatis Jesu Usque Ad Sanguinis et Vitae Profusionem Militans* e a cultura jesuíta do martirio na época moderna (sécs. XVI-XVIII). In: STEPÁNEK, P. (ed.) *Svatý František Xaverský a jezuitská kultura v českých zemích*. Olomouc: Palacký University, 2014, p. 147-153.

OSSWALD, Cristina. On Christian Martyrdom in Japan, 1598-1658). *Hipogrifo*, v. 9, n. 2, p. 927-994, 2021.

PAGE, Carlos. La iconografía de los primeros mártires jesuitas de América. La validación de la presencia jesuítica en América y el accionar de los bandeirantes paulistas. *IHS. Antiguos Jesuitas en Hispanoamérica*, n. 8, pp. 1-11, 2020.

PAYO HERNANZ, René J. Aportaciones para el estudio de la iconografía del martirio en la época contrarreformista: la imagen del padre Diego Luis de San Vitores. *Boletín de la Institución Fernán González*, n. 250 p. 51-98, 2015.

PÉREZ, Manuel. *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*. Madrid: Bonilla Artigas Editores, 2011.

PORTÚS PÉREZ, Javier; VEGA, Jesusa. *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998.

PRIETO LUCENA, Ana M. *El contacto hispano-indígena en Filipinas según la historiografía de los siglos XVI y XVII*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1993.

RÄISÄNEN-SCHRÖDER, Päivi. Jesuit Missionaries' Suffering and Disappointment in the *Neue Welt-Bott*. In: COHEN, Leonardo (ed.) *Narratives and Representation of Suffering, Failure and Martyrdom. Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History*. Lisbon: Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa, 2020. p. 141-57.

RETANA, Wenceslao. Notas a la edición de Antonio de Morga. In: *Sucesos de las islas Filipinas*, Edición crítica y comentada y estudio preliminar de Patricio Hidalgo Nuchera. Madrid: Polifemo, 1997.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. La violencia de los santos en la Nueva España. BUucema - *Butlletí du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, n. 2, 2008. <https://journals.openedition.org/cem/4092>

RUSSELL, Camilla. Early Modern Martyrdom and the Society of Jesus in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: COHEN, Leonardo (ed.). *Narratives and Representation of Suffering, Failure and Martyrdom. Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History*. Lisbon: Universidade Católica Portuguesa – Centro de Estudos de História Religiosa, 2020, p. 67-99.

SHORE, Paul. Contact, Confrontation, Accommodation: Jesuits and Islam, 1540-1770. *Al-Qantara*, v. 36, n. 2, p. 429-41, 2015.

TANNER, Mathias, SJ. *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans in Europa, Africa, Asia, et America, contra gentiles, Mahometanos, Judaeos, Haereticos, impios, pro Deo, fide, ecclesia, pietate: Sive Vita, et mors eorum, qui ex Societate Jesu in causa fidei, & virtutis propugnatae, violentâ morte toto orbe sublatis sunt*. Pragae: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, in Collegio Societatis Jesu ad S. Clementem, per Joannem Nicolaum Hampel Factorem, 1675.

TANNER, Mathias, SJ. *Societas Jesu apostolorum imitatrix, sive Gesta praeclara et virtutes eorum, qui è Societate Jesu in procuranda salute animarum, per apostolicas missiones, conciones, sacramentorum ministeria, evangelij inter fideles & infideles propagationem, ceteraque munia apostolica, per totum orbem terrarum speciali zelo desudâ[ve]runt. Pars prima Societatis Jesu Europaeae*. Pragae: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, in Collegio Societatis Jesu ad S. Clementem, per Adalbertum Georgium Konias, factorem, 1694.

VARONES ILUSTRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. Misión del Japón. Bilbao: Imp. del Corazón de Jesús, 1887. Tomo I.

VEYNE, Paul. *Writing History. An Essay on Epistemology*. Middletown: Wesleyan, 1984.

VU THANH, Hélène. The Glorious Martyrdom of the Cross. The Franciscans and the Japanese Persecutions of 1597. *Culture and History Digital Journal*, e005, p. 1-9, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2017.005>

WILDE, Guillermo (ed.) *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial SB, 2011.

WHITE, Hayden. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: The Johns Hopkins, 1985.

WHITE, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century, Europe*. Baltimore: The John Hopkins UP, 1987 [1973].

NOTAS DE AUTOR

AUTORÍA

Alexandre Coello de la Rosa: Catedrático d'Història d'Amèrica i Asia en Universitat Pompeu Fabra, Barcelona/CSIC-ICREA Academia, España

DIRECCIÓN PARA LA CORRESPONDENCIA

Avgda. Bufalá, 68, 5-4. 08915 – Badalona (Barcelona), España

ORIGEN DEL ARTÍCULO

Proyecto individual de investigación

CONTRIBUCIÓN DE LA AUTORÍA

Concepción del estudio: A. Coello de la Rosa

Recolección de datos: A. Coello de la Rosa

Análisis de los datos: A. Coello de la Rosa

Discusión de los resultados: A. Coello de la Rosa

Revisión y aprobación: A. Coello de la Rosa



FINANCIAMIENTO

ICREA Academia

CONSENTIMIENTO PARA USAR IMÁGENES

No se aplica

APROBACIÓN DEL COMITÉ DE ÉTICA EN INVESTIGACIÓN

No se aplica

CONFLICTO DE INTERESES

No hay conflicto de intereses

PREPRINT

El artículo no es un preprint

LICENCIA DE USO

© Alexandre Coello de la Rosa. Este artículo está licenciado bajo la Licencia Creative Commons CC-BY Internacional 4.0. Con esta licencia se puede compartir, adaptar y crear material para cualquier objetivo, siempre que se le atribuya la autoría

PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em História. Portal de revistas da UFSC. Las ideas expresadas en este artículo son de responsabilidad de sus autores, no representando necesariamente la opinión de los editores o de la universidad

EDITOR

Jo Klanovicz

HISTÓRICO

Recebido el: 24 de febrero de 2023

Aprobado el: 29 de marzo de 2023

Cómo citar: COELLO DE LA ROSA, Alexandre. Contra el olvido: Mathias Tanner (1630-92) y los mártires jesuitas del sur de Filipinas (siglo XVII). *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 53, p. 28-48, ene./abr. 2023.

