

José Carlos Zazueta Manjarrez
Coordinador

Seminario
La Religión y los Jesuitas
en el Noroeste Novohispano

MEMORIA

VOLUMEN VI

EL COLEGIO DE SINALOA



TRABAJO · ARTE · CIENCIA

Culiacán, Sin., mayo de 2013.

jesuitas, 1591-1790. México, Siglo XXI Editores—El Colegio de Sinaloa, 2010.

LÓPEZ CASTILLO, Gilberto, Alfonso Mercado Gómez y María de los Ángeles Heredia Zavala, *El patrimonio histórico y arqueológico del antiguo Fuerte de Montesclaros*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia—Universidad Autónoma de Sinaloa, 2009.

MANTILLA TROLLE, Marina, José Refugio de la Torre Curiel e Ignacio L. Almada Bay, *Varios papeles de don Juan Manuel de Viniestra*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara—El Colegio de Michoacán—El Colegio de Sonora, 2012: pp. 116-139.

NAVARRO GARCÍA Luis, *La sublevación yaqui de 1740*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1966.

_____, *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*. México, Siglo XXI Editores, 1992.

ORTEGA NORIEGA, Sergio, *Un ensayo de historia regional: el Noroeste de México, 1531-1880*. México, UNAM, 1993.

MUCHACHOS JESUITAS, MUCHACHOS GUERREROS: MARTIRIO JUVENIL EN LAS FRONTERAS HISPANO-JESUÍTICAS

Andrew Redden*

Dios tenía a este niño, para que acabase su vida tan temprano, con muerte muy parecida de Mártir, pues murió con el Crucifijo en las manos.¹

Me mandaron volver a servir otra compañía de infantería española en el tercio de San Felipe de Austria y, por ser parte más peligrosa y de mayor riesgo, estimé el favor que se me hizo, y le admití con todo gusto por el amor y voluntad con que deseaba acertar a servir a su majestad y perder la vida en su servicio si se ofreciese ocasión.²

El tema del martirio nos parece algo común en el Barroco hispano, especialmente en las crónicas cuasihagiográficas de las órdenes religiosas que buscaban glorificar la muerte de sus misioneros caídos y de los que seguían muriendo a manos de la misma gente a la que trataban de evangelizar. Además de diseminar la fama y la santidad de sus misioneros y sus propias órdenes, estas hagiografías respaldaban el discurso *martiriológico* que pregonaba que la huerta de las misiones sólo daría fruto si se regaban las plantas con la sangre de los mártires. No obstante, con algunas poquísimas excepciones —como la de los niños mártires de Tlaxcala, que sucedió a principios de la primera evangelización, en el siglo XVI—, en las hagiografías de los mártires

* Profesor de Historia Latinoamericana, Departamento de Estudios Lingüísticos y Regionales (CLAS) de la Universidad de Liverpool.

1 Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas bárbaras y fieras del nuevo Orbe*, 1992 [1645]: p. 602.

2 Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, *Cautiverio Feliz*, 2001 [1675]: vol. I, p. 245.

laicos (en particular de los jóvenes) la figura del mártir se ve muy poco.³ De ahí que el presente ensayo analizará dos casos comparativos, ambos de jóvenes instruidos y formados por los jesuitas: el primero, con tan sólo 14 años, murió como mártir en la sublevación de los tepehuanes en la frontera norte de la Nueva España, en 1616; el otro, quien desde los 16 años, en 1625, y hasta el momento de su captura a los 21 años, en 1629, luchó contra los indígenas de Araucanía, en la frontera chilena.⁴

Este último, aunque expresó su deseo de morir al servicio del rey, al llegar el momento no tuvo el valor necesario para ser mártir, sino que rogó a su amo que le salvase la vida. Es precisamente esa diferencia tan extrema la que nos hace interesante la comparación: aunque ambos tuvieron una formación jesuítica, el más joven, Pedro Ignacio, novohispano, se hizo mártir con todo el valor debido por parte de un santo; y lo que es también importante: eligió no luchar contra los indígenas tepehuanes que sitiaban el rancho donde los españoles fueron atrapados (según la crónica de Pérez de Ribas). El otro, chileno, llamado Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, *por mientras*, luchaba como soldado y, a pesar de haber combatido durante cinco años y de ser mayor que el mártir novohispano, después de la derrota de su compañía lloró de miedo delante de su captor, el cacique Maulicán, al verlo sacrificar a otro muchacho español y comer su corazón.⁵

No obstante, el propósito del ensayo no es precisamente tratar de entender el porqué uno de los muchachos se sacrificó mientras que el otro no se dejó sacrificar. Está claro que hay una gran variedad de contextos personales e históricos que influyen en cómo cada uno

3 Para la historia de los niños mártires de Tlaxcala, v. tratado 3, cap. 14, de la crónica de fray Toribio de Benavente *Motolinia, Historia de los Indios de la Nueva España*, 1985: pp. 264–275; y Benavente *Motolinia, Vida de los tres niños tlaxcaltecos y los martirios que padecieron por la fe de Cristo*, 1990: *passim*.

4 Hasta el momento de su captura, sólo dejó su profesión una vez: durante un periodo de enfermedad, cuando pasó un tiempo de convalecencia en casa de su padre, el maestro de campo Álvaro Núñez; en cuanto se curó volvió a la frontera. Núñez de Pineda y Bascuñán, *op. cit.*: pp. 244 y 245.

5 *Ibid.*: pp. 288–298.

sobrelleva los momentos más terroríficos de su vida y no sería de gran utilidad hacer conjeturas respecto al tema. Más bien, este ensayo analizará los dos casos para preguntar si es posible ver al jesuita —o bien ver la esencia jesuítica— en los dos muchachos: uno de la frontera norte de la Nueva España (propriadamente, en la Nueva Vizcaya), pacífico, valeroso y desgraciadamente muerto; el otro, de la frontera sur de Chile, violento (al menos entrenado para ser violento), temeroso, quien además salvó su vida, sobrevivió para luego poder escribir su testimonio. A pesar de los contrastes, nos preguntaremos si es posible ver la formación jesuítica detrás de las decisiones, tan distintas, que tomaron y las acciones, tan diversas, que hicieron.

Desgraciadamente nos enfrentamos con una carencia de información biográfica sobre el joven Pedro Ignacio. Lo poco que tenemos viene de la crónica del jesuita Andrés Pérez de Ribas y, como es de esperar, él se interesaba mucho más en las vidas y los martirios de sus compañeros jesuitas, pues el lema de la Compañía de Jesús es *Ad maiorem Dei gloriam* («Para la mayor gloria de Dios»): los martirios de sus sacerdotes —y la publicación de sus muertes— no sólo sirven para la gloria de Dios, sino también para la de la misma Compañía. Lo cual no equivale a decir que divulgaban las noticias de sus mártires cínicamente, buscando vanagloriarse, sino que veían los intereses de su orden intrínsecamente entrelazados con los de Dios. Esto es, desde su perspectiva, trabajar (y morir) *para la mayor gloria de Dios* naturalmente significaba trabajar (y morir) para la mayor gloria del instituto jesuítico, y viceversa. Lo lamentable es que, al enfocar a sus hermanos jesuitas, los cronistas como Pérez de Ribas suelen saltarse las historias de personas laicas como el muchacho Pedro Ignacio. No obstante, aun así es posible intentar inferir algo de la formación de Pedro, utilizando la poca información que nos provee Pérez de Ribas, en conjunto con otras informaciones más generales (sobre la educación y formación religiosa contemporánea, así como el contexto histórico local), que podemos aplicar a su situación.

En cuanto al segundo caso, felizmente tenemos más información sobre las experiencias de Francisco Núñez, la escrita por él mismo y la

que ha suscitado su obra autobiográfica, estudiada tanto por algunos historiadores como por interesados en la literatura de la época colonial. Sin embargo, el ejercicio de buscar datos sobre su formación jesuítica también resulta incierto, ya que hay que deducirlo de las pistas que nos deja en las decisiones que tomó y las obras que citó.

Con ambos casos tenemos problemas metodológicos parecidos. Ambas historias son construcciones del pasado, escritas para fines específicos: como hemos dicho, la crónica de Pérez de Ribas no sólo se escribió para documentar la historia de la región, sino para divulgar las hazañas de la Compañía; por su parte, la crónica de Núñez de Pineda se escribió a manera de apología de sus propias acciones realizadas mientras permaneció en cautiverio.

Francisco Núñez de Pineda y Bascañán necesitaba comprobarle a sus lectores que podía regresar a la sociedad europea y que no se había vuelto «bárbaro»,⁶ pero a la vez quería mostrarle los araucanos a la humanidad: que, a pesar de no ser «cristianos», poseían más sensibilidad hacia el ser divino (a través de la ley natural) que los españoles, quienes —según argumenta— suprimían sus propias conciencias e ignoraban las leyes de Dios.⁷ Además —o más bien como parte del mismo discurso— atacaba a los oficiales peninsulares y, en particular, al gobernador Antonio de Acuña y a sus familiares, cuyas corrupción, incompetencia y avaricia habían causado una fuerte sublevación indígena en 1655, costando muchas vidas y —no hay que olvidar— también la pérdida de casi todos los bienes del mismo Núñez de Pineda.⁸ Así

6 Ralph Bauer, «Imperial History, Captivity, and Creole Identity in Francisco Núñez de Pineda y Bascañán's *Cautiverio feliz*», en *Colonial Latin American Review*: pp. 68–72.

7 V. Andrew Redden, «“Guided By God” beyond the Chilean frontier: the travelling early modern European conscience», en *Renaissance Studies*: pp. 486–500.

8 V. particularmente la II pre. de Guillaume Boccara, *Los vencedores. Historia del pueblo Mapuche en la época colonial*, 2009: pp. 199–301. Para la tesis de cómo la guerra continua beneficiaba a ambos extremos en el conflicto, v. Eugene Clark Berger, *Permanent war on Peru's periphery. Frontier identity and the politics of conflict in 17th-Century Chile*, 2006: *passim*. Para el episodio mencionado arriba, v. *ibíd.*: pp. 163–176. Para el contexto jesuítico, v. Rolf Foerster, *Jesuitas y Mapuches 1593–1767*, 1996: pp. 212–226.

que su crónica tuvo varias funciones: apologética y polémica, crítica política y petición para que el rey restituyera sus bienes; de manera que, dados los tantos motivos para escribir la crónica, el lector puede cuestionar la realidad presentada en la historia.

Por otro lado, quizás el obstáculo más grande sea el hecho de que ambos autores escribieron sus crónicas años después de los sucesos, lo que repercute en la exactitud de los hechos. Pérez de Ribas, por ejemplo, necesariamente hubiera tenido que fiarse de los informes de la sublevación que, a su vez, se basaron en los testimonios retrospectivos de sólo dos personas que sobrevivieron el ataque a la hacienda en el que murió Pedro Ignacio. Núñez de Pineda, por su parte, aproximadamente cuatro décadas después de lo sucedido, tendría que haberse fiado de su propia memoria, es decir, de los recuerdos y los apuntes de un hombre de edad avanzada.⁹

A pesar de estos problemas metodológicos, en lugar de discutir los detalles precisos, la propuesta de *buscar al jesuita detrás de los dos muchachos* nos deja la posibilidad de entender mejor el marco en que actuaron —al menos, según lo narran las crónicas—. Si bien es más difícil separar el imaginario histórico del jesuita Pérez de Ribas de los hechos en torno a la muerte del joven Pedro Ignacio, la espiritualidad común y la pedagogía jesuítica que ambos, el narrador y el muchacho, experimentaron nos permiten reconstruir algo de su cosmovisión. También se puede hacer así con la historia de Núñez de Pineda, inclusive quizás con más facilidad, pues es él mismo quien la narra y —a pesar de las debilidades de la memoria humana, especialmente cuando las memorias se han reconstruido para fines específicos— el universo espiritual en el cual existió no habría cambiado; sólo que, ciertamente, durante el curso de su vida habría tenido la oportunidad de desarrollar su propio entendimiento de la fe, misma que para él tuvo una base principalmente jesuítica.

9 La obra se terminó finalmente en 1675. En el frontispicio se lee: «En el reino de Chile, sacado del original fielmente, en 15 de septiembre de 0675 años». V. la ed. de Fereccio Podestá: pp. 72 y 73.

LA REBELIÓN DE LOS TEPEHUANES DE 1616

Uno de los primeros documentos jesuíticos que hizo mención de la revuelta de los tepehuanes (que caería sobre los asentamientos españoles y las misiones jesuíticas de la región) parece ser la carta anua del año 1615 escrita por el entonces padre provincial, Rodrigo de Cabredo.¹⁰ Al final de la carta, en nada más que el penúltimo párrafo, Cabredo menciona cómo «al oriente de Papasquiario y Tepehuanes... el demonio quería ynquietar toda la tierra y hacerse adorar». Y prosigue:

Tubo origin de q vn yndio fue a vn bayle que se hacía 20 leguas de aquí, y en el bayle hallo vn viejo hechicero pariente suyo que le dixo que de oriente venia vn gran señor que se le auia aparecido vnhas veces en figura humana, otras de venado, y otras fieras, que le auia dicho venia a matar todos los españoles, xalcaltecas, y gente Labona, y que a ellos les daría Libertad, y que para esto se lleuassen sus mensajeros hasta el Poniente para que todas las naciones... le obedeciese.

Dio este yndio viejo al otro vn arco que decía era de aquel gran señor, traído aca todos los viejos le respetaron y en vna casa le tenían con grande veneración, porq' decía que el que no le tuuiesse moriría.¹¹

Sin embargo, de acuerdo con Cabredo, este levantamiento no llegó más allá, pues un cacique «xalcalteca», quien se había opuesto a la insurrección, buscó el arco divino, lo tiró al suelo delante de los demás reunidos y lo pisó antes de entregarlo a los misioneros jesuitas que trabajaban en la región. Pisó el arco justamente para demostrar que aun el objeto sagrado y más importante, el líder de la insurrección, no tenía poder, o bien para demostrar que no tenía poder sobre él. Sea cual sea de las dos posibilidades, para Cabredo este espectáculo echaba mano de la misma metodología de escepticismo que los jesuitas usaron

10 ARSI, Provincia Mexicana, Tomus 15a: Litt. Ann., 1615-1653, «Anua de la Prou.a de la Comp.a de Jesus de la Nu.a España del año de 1615»: ff. 28v-29r.

11 Íd.

a través de las Américas: llevaron a cabo espectáculos cuasilitúrgicos, cuasiteatrales, cuasicientíficos, burlándose de los objetos sagrados de los indígenas que adoctrinaban y por último, destruyéndolos —si es que podían— para demostrar a todos los presentes que aquellos objetos no eran nada más que ídolos falsos, sin poder. El error de creer que tenían poder era simple engaño del Diablo. Desde el punto de vista de Cabredo, al haberse ignorado la política compleja del liderazgo de las varias naciones y etnias de la región, aquel cacique «xalcalteca» tanto imitaba como vindicaba la metodología de los jesuitas, «Con que [dice] quedo todo sosegado, y el demonio frustrado en sus deseos».¹²

En realidad, el arte de escribir una carta anua (es decir, una *carta edificante*) era siempre un juego entre contar las cosas con suficiente optimismo para mostrar cómo iban logrando la meta del lema ignaciano y con el suficiente pesimismo para mostrar las verdaderas necesidades y carencias (de gente y recursos) que sufrían en la batalla continua contra el Diablo. La parte optimista, o edificante, de las cartas se enfocaba en estimular tanto a sus benefactores para que siguieran apoyando a la Compañía como a los novicios para que solicitasen ir a las misiones. El lado pesimista (o quizás se pueda decir, *más realista*) tenía el propósito de obtener los recursos necesarios para seguir con el trabajo de las misiones. Cierta equilibrio entre las dos era necesario, por un lado para no dar la impresión de que todo iba tan bien que no necesitaban de más recursos (en un ambiente de una fuerte competencia para conseguir recursos y donativos) y, por otro lado, para no desanimar a sus benefactores, evitando darles a entender que las cosas iban tan mal que no valía la pena seguir en el empeño. Así que escribir una carta anua era un arte estratégico y, esta vez, sabemos que Cabredo se equivocó.

En honor a la verdad, no sólo se equivocó en su falso optimismo al decir que «quedo todo sosegado», sino que también se equivocó al no comprender la estrategia del mismo Diablo, a quien culpó. Quizás

12 Íd. La carta no menciona por qué se opuso con tanta vehemencia al movimiento. Es probable que la insurrección amenazaba tanto la convivencia de su gente con los españoles como su liderazgo y posición de cacique.

aquel error fuese el más serio del padre provincial, pues eligió confiarse demasiado en vez de pensar siguiendo al pie de la letra los ejercicios espirituales de su santo patrón Ignacio de Loyola, quien exigió a los que seguían sus ejercicios que se imaginasen «el jefe de todo el enemigo... sentado en un trono de fuego y humo con aspecto horrible y terrorífico» para luego mandar todos sus demonios súbditos por todo el mundo sin, advierte Loyola, olvidarse de «provincia, lugar, estado o persona alguna».¹³ Encima, san Ignacio señaló que el enemigo era como un comandante militar que pone sitio a una fortaleza, siempre buscando la manera de conquistarla.¹⁴ De tal suerte que, siendo jesuita, Cabredo debió haberse dado cuenta —aunque, ciertamente, es fácil decirlo en retrospectiva— de que las estrategias del Diablo siempre buscan ganar a largo plazo y no sólo a corto plazo. En aquel momento, cuando Cabredo escribía su carta, era cierto que los jesuitas y —según su forma de pensar— el ejército de Dios habían ganado una batalla pequeña; pero, siguiendo las metáforas de san Ignacio, se debería haber visto como una maniobra común de las grandes victorias militares de la historia (en las cuales un lado siempre finge huir para luego reagruparse y atacar a la otra banda, justo cuando se entrega a una desordenada persecución guiada por la euforia de la victoria anticipada). La estrategia adoptada solía ser desastrosa y parece que Cabredo y sus soldados jesuitas cayeron también en la trampa de la complacencia. En noviembre de 1616, pocos meses después de que Cabredo firmó la carta (en mayo), empezó una revuelta que costó cientos de vidas, incluidos ocho religiosos (seis misioneros jesuitas y dos franciscanos).

Pérez de Ribas —quien añade más detalles a la narración que el pequeño párrafo de Cabredo— señala que la revuelta empezó en noviembre de 1616, en Tenerapa, cerca del pueblo Santiago Papasquiario. El líder era uno de los mayores, ejercía cargos religiosos y, según la crónica, era «un grande hechizero y de muy familiar trato

13 Ignatius Loyola, «The Fourth Day: Meditation on the Two Standards», en *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*, 1992: pp. 65 y 66. T. del A.

14 *Ibíd.*, «Discernment of Spirits for Week I»: p. 125.

con el demonio».¹⁵ Así que, en efecto, mezclaba un discurso religioso y anticristiano con un discurso político y antiespañol. 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.¹⁶

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... desenojar 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».¹⁷

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, prometía la juventud eterna. Realmente los tepehuanes esperaban la inminente llegada de una utopía que se alimentaba de la doctrina enseñada por los misioneros jesuitas, esa misma que rechazaban. Corrió la voz por las poblaciones a través de jóvenes mensajeros, quienes llevaban consigo arco y flecha (simbolizando así la llamada a la guerra). Los jóvenes se vestían con las insignias chamánicas de autoridad divina: «un cristal como espejo sobre el vientre» o —como Pérez de Ribas insistía— era

15 Pérez de Ribas, *op. cit.*: p. 598.

16 *Ibíd.*

17 *Ibíd.*

el mismo «viejo hechicero» quien había tomado la forma de mozo resplandeciente, como un demonio vestido de ángel de luz.¹⁸

Es notable que, con su retórica, Pérez de Ribas pone cabeza abajo la estrategia común de desprestigiar a los indígenas que jugaban un papel religioso dentro de su propia cosmovisión. Mientras el cacique «xalcalteca» demostraba la falta de poder del líder de la insurrección, como hemos visto, y Cabredo nos parece contento al seguir pensando lo mismo, Pérez de Ribas le atribuye tanto poder que da la impresión de que creía que podía cambiarse de forma (de anciano a muchacho) utilizando poder procedente del Diablo. Y es que ¿de qué otra manera podía interpretar tanta destrucción, tantas muertes (en particular de tantos jesuitas) sin atribuirlo al poder vigente del diablo?, pues los hechos demostraban a todos que este poder era una fuerza tremenda en el mundo. Así que Pérez de Ribas, con la ayuda de la retrospección, no cometió el mismo error que Cabredo: nadie podría acusarlo de complacencia respecto al enemigo; además, rellena los huecos que dejó Cabredo en su narración y nos deja claro lo que supuestamente pasó y cómo.

La insurrección se agravó rápidamente, y los guerreros tepehuanes tomaron en serio el mandato de «pasar a cuchillo a todos los españoles»: salieron a cazar a todo aquél que encontrasen en los caminos y a arrasarse con las estancias, los reales de minas y los pueblos españoles. Determinaron que su levantamiento coincidiera con una fiesta de la instalación de la imagen de una virgen en el pueblo de Zape, para cercar y aniquilar no sólo a la población del lugar sino también a todos aquellos que habían venido a la fiesta, los religiosos en particular. Un grupo de guerreros de la población de Santa Catalina se topó con el jesuita Hernando de Tovar en camino a la fiesta, el 16 de noviembre, y lo mataron con una lanzada al pecho antes de que pudiera predicarles su verdad.¹⁹

Los guerreros prosiguieron con su empresa y pusieron cerco a una estancia llamada Atotonilco, donde señala la crónica que se

18 *Ibid.*: p. 599.

19 *Ibid.*: p. 601.

habían recogido alrededor de 200 personas. Y aquí es cuando entra —y, por desgracia, sale muy repentinamente— nuestro protagonista: Pedro Ignacio. Los tepehuanes arrasaron con la estancia: de quienes buscaban refugio dentro, sólo sobrevivieron dos; uno que había vivido un tiempo con los tepehuanes y fue liberado por un amigo indígena y otro que se había ocultado durante la batalla.²⁰

Iniciaron el ataque al rancho con flechas, piedras y fuego con chile (para crear humo tóxico); dice la crónica que «el humo fatigó cruelmente a la gente, y con la tos que causaba... echaban las entrañas y murieron algunos con esta fatiga».²¹ Más serio todavía para los españoles atrapados: «tenían muy poca munición... y menos armas defensivas; y viéndose tan fatigados, se determinaron de subir a pelear de la manera que pudiesen».²² Cuando finalmente se les agotó la munición: «se volvieron obligados a ponerse en las manos de aquellos barbaros, y a los conciertos de paz que ellos escogiesen en tan apretada ocasión. Ningunos admitieron, los que estauan enfurecidos por el mismo demonio; antes exercitaron estrañas crueldades en hombres y mujeres y niños».²³ Se narra, asimismo, que un fraile franciscano llamado Pedro Gutiérrez salió de la estancia con un crucifijo en alto, exhortando a los guerreros a que dejaran de cometer tanta maldad. No es de sorprenderse leer que recibió un flechazo en el estómago y cayó muerto.

Pedro Ignacio era un adolescente de 14 años, anteriormente estudiante del colegio jesuítico de la ciudad de México. El joven seguía al franciscano y cuando éste cayó flechado, 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».²⁴

20 *Ibid.*: pp. 601–603.

21 *Ibid.*: p. 602.

22 *Íd.*

23 *Íd.*

24 *Íd.*

Se puede preguntar: ¿por qué cogió el crucifijo y no una espada u otro instrumento o arma con que podía defenderse? Lógicamente, estando en seminario básico, el joven no se había entrenado en las artes marciales, ello no formaba parte de su currículo. Sin embargo, los españoles ahí dentro del rancho sí pelearon para defenderse y, de una manera significativa, en el último momento Pedro eligió, en vez de levantar un arma, levantar un crucifijo: a sabiendas de que iba a morir. Es esta decisión la que analizaremos después de haber establecido el contexto chileno.

LA GUERRA DE CHILE

El conflicto particular en que luchó Francisco de Pineda (para distinguirlo del conflicto general que empezó con la llegada de los españoles en 1540) empezó con toda furia en 1598, a raíz de un sublevamiento de los mapuche del centro y sur del reino. Después de haber sufrido años de abuso en forma de asaltos continuos para tomar esclavos, el entonces gobernador, Martín García Oñez de Loyola (sobrino de san Ignacio de Loyola y conquistador de Vilcabamba, el último estado inca de Perú), erróneamente debilitó demasiado sus fuerzas en la frontera y —a pesar de oponerse al comercio ilegal de esclavos indígenas— fue decapitado por el *lonko* (o cacique guerrero) Pelantaro durante una incursión.²⁵ La cabeza hizo las veces del arco de poder de los tepuhuanes: fue la llamada general a la guerra. Los mapuche se alzaron y arrasaron con 6 de las 13 ciudades españolas fundadas en el reino y empujaron definitivamente la frontera otra vez al norte del río Bío Bío, donde permaneció hasta el final de la Colonia. Poco después, bajo el liderazgo del padre Luis de Valdivia, los jesuitas (llegados a Chile en 1593) empezaron una campaña política para cambiar la estrategia de los españoles a una «guerra defensiva». Los misioneros intentaban ganar la confianza de las etnias que vivían al otro lado del Bío Bío, con la meta principal de convertirlos al cristianismo.

25 Berger, *op. cit.*: pp. 93–98.

Por supuesto, esa confianza y la conversión precisaban paz en la frontera: su discurso dirigido a las autoridades españolas sostenía que también traerían la paz. El problema era que la paz no convenía a todos; los intereses de grupos e individuos (de ambas partes o, mejor dicho, de todas las partes involucradas) constantemente socavaba ese trabajo, a menudo con consecuencias fatales. Un ejemplo ilustrativo sería el levantamiento de Anganamón, uno de los caciques principales de la región: un soldado español, parte de la escolta de un emisario de paz enviado por Luis de Valdivia, robó una de las esposas de Anganamón y la mujer huyó a territorio español para evitar el castigo; para vengarse de aquel insulto tan grande, Anganamón y sus guerreros mataron a los españoles que no habían huido e incluso a los jesuitas Horacio Vechi, Martín de Aranda y Diego Montalban, quienes también aparecieron como mártires en la crónica (contemporánea a la de Pérez de Ribas) del jesuita Alonso Ovalle.²⁶

En 1655, pese a las advertencias de gente sagaz y capaz como Núñez de Pineda y sus aliados mapuche, otra vez hartos de las incursiones para obtener esclavos aprobadas por el entonces gobernador, Antonio de Acuña, y sus familiares (a quienes nombró como las nuevas autoridades fronterizas), diversos grupos mapuche se unieron en otro alzamiento catastrófico para los españoles. Es en ese contexto (recordemos aquí la pérdida total que sufrió él mismo) que empezó Núñez de Pineda a escribir la crónica de su cautiverio.

En 1629 el joven Francisco Núñez cumplió 21 años y tuvo comisión de capitán de infantería en el tercio de San Felipe de Austria, del que dice: «era entonces el blanco adonde el enemigo solicitaba hacer sus tiros».²⁷ Cuando recibieron noticias de una columna de guerreros mapuche que había entrado para asaltar «la comarca y distrito de la ciudad de Chillán», salieron al enfrentamiento.²⁸ Una vez tomadas sus posiciones y visto el enemigo, Francisco nos cuenta que quería

26 Alonso de Ovalle, *Historia relación del Reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*, 2003 [1646]: pp. 397–405.

27 Núñez de Pineda, *op. cit.*: p. 245.

28 *Ibíd.*: p. 248.

seguir la táctica de su padre: «siempre que había llegado a darle vista al enemigo aunque fuese con muy desigual número del suyo; porque [su padre] decía que con eso no le daba lugar a ponerse en orden ni a discernir ni numerar la gente que llevaba, si era poca o mucha».²⁹

Con retrospectiva, añade: «juzgo de verdad que nos hubiera sucedido mejor si se hubiese puesto en ejecución mi discurso y pensamiento»;³⁰ pero en el momento un capitán de caballería le contramandó y les dio a él y sus compañeros la orden de ponerse en una posición defensiva: un mandamiento desastroso desde el comienzo porque los guerreros mapuche, muy superiores numéricamente, literalmente dieron vueltas a los españoles, atacándolos hasta su derrota definitiva:

Quedaron muertos y desbaratados mis compañeros, y los pocos que conmigo asistían iban cayendo a mi lado algunos de ellos, y después de haberme dado una lanzada en la muñeca de la mano derecha... me descargaron un golpe de *macana*... y con otros que me asegundaron, me derribaron en tierra dejándome sin sentido.³¹

Cuando volvió en sí se halló «cautivo y preso de mis enemigos»; lo llevaron al sur junto con los demás cautivos, tirando de él por tierras, quebradas y ríos caudalosos, incluso por un río tan caudaloso que él y su nuevo maestro (y captor), el cacique Maulicán, casi se ahogaron. En aquel momento Francisco vacilaba entre tratar de escapar o salvar a su amo, no obstante que otro soldado español le urgía huir. Sin embargo, reconociendo que su propia salvación consistía en que su amo sobreviviera, le salvó la vida. Cuando al fin se pararon los guerreros, ya muy adentro del territorio mapuche, se juntaron de manera formal y ritual para conmemorar su victoria con algo que Francisco llamó un «parlamento».

29 *Ibid.*: p. 262.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*: p. 263.

Jamás se hubiese esperado que sacasen a un soldado, un mozo quizás un poco más joven que Francisco:

... adonde aquel pobre lo tenían asentado, despidiendo de sus ojos más lágrimas que las que en los míos, sin poder detenerse... y... le dio en el cerebro un tan gran golpe, que le echó los sesos fuera con la macana. Al instante los acólitos que estaban con los cuchillos en las manos, le abrieron el pecho y sacaron el corazón palpitando, y se lo entregaron a mi amo que después de haberle chupado la sangre, le trajeron... tabaco y cogiendo humo en la boca, lo fue echando a una y otras partes, como incensando al demonio a quien habían ofrecido aquel sacrificio. Pasó el corazón de mano en mano, y... haciendo de él unos pequeños pedazos, entre todos lo fueron comiendo.³²

Mientras tanto, los demás caciques presentes apresuraban a Maulicán para que vendiera a Francisco para hacer con él otro sacrificio; Maulicán les dio 15 días para entregar el precio. Francisco ya no aguataba el miedo y nos cuenta cómo «me hincé de rodillas... y levanté los ojos para el cielo desaguando por ellos el caudaloso mar que anegaba mis sentidos y aumentaba mis paciones, ofreciendo a su divina Majestad mis trabajos y aflicciones por medio de la sacratísima Virgen del Pópulo, Señora Nuestra».³³ Encima, ya totalmente desesperado ante la idea de sufrir una muerte tan violenta como la de su compañero, empezó a regañar a su amo por estar faltando a su promesa de protegerlo, aun después de que él lo había salvado cuando cruzaban el río. Maulicán le explicó que su acuerdo de venderlo luego a los demás caciques era simulado, nada más para aplacarlos y que, en realidad, ni lo iba a vender ni a permitir que fuera sacrificado. Al oír eso, Francisco nos cuenta que: «Estas razones me obligaron a echarme rendido a sus pies y con el agradecimiento debido decirle, con submisas razones y

32 *Ibid.*: pp. 296-298.

33 *Ibid.*: p. 300.

rendimientos alegres, lo que con palabras ni retóricos estilos podía el alma significarle».³⁴

EL JESUITA DETRÁS

Como vemos, a pesar de ser soldado, Francisco no tiene nada de la supuesta dignidad y coraje del monaguillo Pedro Ignacio, siete años menor que él; aunque, por supuesto, es imposible saber con exactitud cuán exagerada es la narración de Pérez de Ribas. Sin embargo, tenemos aquí a dos jóvenes educados por los jesuitas, en circunstancias conflictivas ciertamente distintas pero muy parecidas a la vez: uno elige (según dice Pérez de Ribas) morir con la tranquilidad de un mártir clásico, sin siquiera intentar defenderse; el otro, mayor de edad, lucha por profesión y —se puede decir— por herencia (ya que su padre era maestro de campo de la región), para luego paralizarse y hasta llorar de miedo al pensar que va a morir violentamente. Ese temor es algo que se puede entender fácilmente, pero es esa diferencia entre los dos muchachos la que analizaremos ahora. No profundizaremos en las muchas razones por las cuales uno murió y el otro no, dado que ambas situaciones abarcaban sitios, personajes, cronologías y traumas muy distintos. Más bien, nos enfocaremos en *el jesuita detrás* para ver si esa figura de la Compañía se cristaliza en la muerte del muchacho más joven y la agonía (pero supervivencia) del más grande.

Ambos muchachos, sabemos, tenían una educación jesuítica. Francisco Núñez comenta cómo a los 16 años su padre le había sacado «de la clausura y colegios adonde desde seis a siete años me había puesto».³⁵ Gracias a esas *clausuras* y esos colegios ganó «la doctrina y enseñanza de la religión sagrada de la Compañía de Jesús», asegura él mismo.³⁶ Por su parte, Pedro Ignacio se educó en el seminario básico de la ciudad de México. Según la carta anua de 1610 (cuando Pedro

34 *Ibíd.*: p. 301.

35 *Ibíd.*: p. 241.

36 *Íd.*

Ignacio sólo tenía 6 años) el colegio y seminario de San Ildefonso era ya tan grande que tenían «más de cien alumnos repartidos en seis salas grandes» que estaban «a cargo de otros tantos hermanos estudiantes».³⁷ Aprendemos algo más de la carta anua de 1615 cuando describe cómo durante los domingos y fiestas «algunos de los colegiales comulgan» con los hermanos y «entre semana hacen también sus disciplinas en la capilla del Santo Sacramento»; pero «este año [de 1615] se han graduado en artes trece con grande aprouacion. Ultra de el continuo trato que mucho tienen con su confesor, celan algunos la virtud con muchas veras y en viendo cosa que desdiga, auisan luego de ella para que se conrija y enmiende».³⁸

Es aquí donde debemos profundizar un poco más. Sabemos, que amén de la catequesis y la teología, la pedagogía jesuítica básica se enfocaba en las humanidades y artes de la retórica, especialmente a través de las obras clásicas; luego, a menudo Francisco Núñez cita, entre otros, a Cicerón; y refiere cuánto le costaba recordar los razonamientos tomísticos y agustinos que le hacían falta para explicar una cosa u otra de su cosmovisión católica durante su estancia en territorio mapuche. No obstante, para ese momento decisivo, cuando se elige entre morir estoicamente como mártir o rogar llorando para salvar la propia vida, resulta más importante todavía el sistema de autocontrol (o, en términos jesuíticos, de *enmienda*) que se inculcaba durante el proceso de formación jesuítica; aunque los ignacianos no hacían que sus pequeños discípulos siguieran los ejercicios espirituales en su totalidad, precisamente por ser demasiado jóvenes, es justo en este aspecto en el que mejor se puede discernir la mentalidad jesuítica: la cosmovisión de los profesores y los hermanos que entrenaban y enseñaban a estos niños.

La imagen que nos pinta Pérez de Ribas de los últimos momentos de la vida de Pedro Ignacio es la de las acciones de un monaguillo entrenado en procesiones rituales, que sigue a su sacerdote con el crucifijo,

37 ARSI, Prov Mex, Tomus 14: Litt. Ann. 1574-1614, «Anua de la Prov de la Nueva España de 1610»: f. 569v.

38 ARSI, Prov Mex, Litt. Ann. 1615: f. 12v.

calmada y dignamente: sabía muy bien lo que tenía que hacer. Escogió su camino según el espíritu de los ejercicios. San Ignacio escribió que existen tres posibles estados en los que uno puede elegir bien: el primero, cuando Dios mueve la voluntad a tal grado que no queda duda (y ofrece los ejemplos de san Pablo y san Mateo); el segundo, cuando el individuo ha recibido claridad y sabe lo suficiente sobre la experiencia de consolación; el tercero es el estado de tranquilidad, cuando el alma no se siente empujada ni por un lado ni por otro y puede usar sus facultades naturales en libertad y paz.³⁹

Todos, los tres ejemplos, se ven en el joven Pedro Ignacio. El primero: cogió el crucifijo tirado, como si no tuviera ninguna duda. El segundo: siguió el camino en el que había sido entrenado, el camino litúrgico y ritual que en última instancia llevaba a los seminaristas y alumnos al *imitatio christi* (la consolación quedaba en jugar el papel de imitar a Cristo, tan bien que uno podía tener buena esperanza de ir a la gloria). El tercero: a pesar del tumulto y el horror alrededor de sí, según la crónica, parece que interiormente experimentaba calma o tranquilidad suficiente para levantar el crucifijo y seguir adelante, a ver la visión beata. En la narración de la muerte del joven Pedro Ignacio que construye Pérez de Ribas se ve claramente la esencia jesuítica, no sólo detrás sino dentro de él.

Más difícil quizá es ver el jesuita detrás de Francisco Núñez, quien sobrevivió para escribir su propia narración. Núñez también construyó su historia para varios fines, pero su crónica tiene al menos cierta honestidad al reconocer sus propias debilidades humanas. El joven soldado no se hizo mártir. Aunque llega a un punto, cuando narra que esperaba la muerte y estaba contemplando morir, cuando: «de verdad que en aquel trance estaba bastantemente animado a morir por la fee de nuestro Dios y Señor, como valeroso mártir jugando en aquel tiempo que en odio de la fee sancta obraban con nosotros sus inclemencias».⁴⁰ Núñez admite que en eso se había equivocado y advierte al lector que luego se explicaría mejor al respecto.

39 Loyola, *op. cit.*: p. 76.

40 Núñez de Pineda, *op. cit.*: p. 291.

Por lo tocante a este comentario evasivo sobre la posterior explicación de las mencionadas «inclemencias», se puede especular que se trataba de una estratagema para evitar tocar el tema de la antipatía de los guerreros mapuche debido a que no recaía realmente en el cristianismo, como asegura Núñez, sino sobre los españoles y sus abusos en general. Pensar lo contrario, honestamente, significaría que Francisco era lo mismo ingenuo que arrogante, confiado plenamente de pertenecer a la banda que luchaba al lado de Dios contra las fuerzas del mal. Aunque tampoco es difícil creer que, en efecto, así lo creyese; o bien, quizás en realidad deliberadamente pensaba así sólo para consolarse frente a la aparente inminencia de una muerte terrible. Otra posibilidad es que el joven simplemente quisiera aparentar ser más valiente ante el lector, ostentando un valor que (él mismo lo confiesa) habría de abandonar por completo. Sea cual sea la razón, al fin y al cabo, no se convirtió en mártir.

Al contrario, su propio relato lo configura como un cobarde: ni siquiera huyó cuando se le presentó la oportunidad, a pesar de las exhortaciones de su compañero. Admite: «me acobardaron grandemente los discursos que hice sosegado»; pero esto lo atribuye al trauma y a que el río lo congeló, de manera que ya no podía pensar apropiadamente.⁴¹ Queda claro que ninguno de los estados jesuíticos estaba vigente en él para hacer una buena elección. Lloró al pensar que iba a morir, lloró también cuando su amo le confesó la treta jugada para salvarle la vida (inclusive le besó los pies a su amo por esto). Así, dado su trauma, no es de sorprender que no haya estado presente en él ninguno de los estados de calma, tranquilidad y consolación jesuíticos que habría necesitado Núñez para hacer la buena elección de morir como mártir.

Entonces, ¿dónde podemos ver el jesuita? O, mejor dicho: ¿dónde podemos ver la influencia jesuítica? Es importante que nos preguntemos esto, pues de lo contrario terminaríamos como Pérez de Ribas: pensando —o al menos dando la impresión de— que los jesuitas no experimentaron ni miedo ni flaqueza; la verdad es otra,

41 *Ibid.*: p. 251.

pues ellos eran tan humanos como los demás y sufrieron las mismas debilidades que el joven Francisco, inherentes todas a la condición humana. En la visión de los testimonios de Pérez de Ribas y Núñez se puede ver claramente la influencia de los ejercicios jesuíticos y cómo seguían funcionando. Francisco sufría, buscaba la enmienda, pero no encontraba la consolación necesaria: estaba en Getsemaní, pasando por su agonía en el jardín. Como dice la meditación sobre la agonía:

Segundo punto: Acompañado por San Pedro, Santiago y San Juan, rezó tres veces al Señor diciendo: "mi Padre, si es posible, que pase de mí esta copa; pero que no sea como yo quiero sino como tu." Y quedando en agonía, continuó a rezar. *Tercer punto.* Le vino encima un terror tan grande que dijo "Mi alma es tan triste hasta la muerte" y sudó sangre.⁴²

Francisco retoma esta misma estructura para contarnos sus experiencias:

Salimos en demanda de alguna leña seca para repararnos aquella noche de los yelos y fríos que nos prometía el tiempo; y, aunque eran con extremo sus efectos, yo me hallaba sudando con el fuego de las congojas y aflicciones que me oprimían el alma, de haber visto aquel triste espectáculo y lastimoso fin de mi compañero y por la sentencia de muerte que en mi presencia me promulgaron [...] Verdaderamente es gran consuelo y alegría para el que tiene vivo conocimiento de la pación y tormentos que padeció nuestro Redemptor.⁴³

Ya viejo, tras escribir su obra, Francisco es plenamente consciente de sus debilidades adolescentes, pero es también muy consciente de la humanidad de Cristo; y es precisamente su entrenamiento jesuítico el que le permite ver eso. La enmienda (que para Francisco viene muy después, durante un largo proceso en el cautiverio) es posible porque

⁴² Loyola, *op. cit.*: p. 112.

⁴³ Núñez de Pineda, *op. cit.*: pp. 299 y 300.

las meditaciones lo llevan por todas las etapas de la vida y pasión de Cristo (en especial las etapas más penosas, cuando Cristo, el hombre, se sintió más frágil).

Pedro Ignacio, de 14 años, murió en *imitatio christi*, tomando el papel del sacerdote franciscano ya muerto; y, ciertamente, un sacerdote debe representar a Cristo en todos los aspectos: vida, sacrificio y muerte. Como consecuencia, Pedro murió relativamente rápido y posiblemente con los tres estados jesuíticos de la buena elección encarnados en él. Francisco Núñez, de 21 años, tuvo la ignominia de no poder morir, de ser cobarde. Esto fue para él una doble traición: tanto a su religión como a su profesión de soldado. Sin embargo, su salvación era también en el *imitatio Christi*, puesto que fue capaz de relacionar sus propias debilidades y su agonía con las que sufrió Cristo en el jardín de Getsemaní.

Así pues, aunque fueron tan distintos en prácticamente todo, durante aquellos últimos momentos, los momentos tan importantes, ambos muchachos reflejaban el personaje y la complejidad de Cristo. Y, por ende, reflejaban al personaje jesuita dentro y detrás de sí mismos.

BIBLIOGRAFÍA Y ARCHIVO CONSULTADOS

- Archivum Historicum Societatis Iesu (ARSI).
Provincia Mexicana (Prov Mex).
Tomus 14: Litterae Annuae (Litt. Ann.) 1574–1614.
«Annua de la Prov de la Nueva España de 1610»:
f. 558r–587r.
Tomus 15a: Litt. Ann. 1615–53.
«Anua de la Prou.a de la Comp.a de Jesus de la Nu.a España
del año de 1615»: ff. 1–29.
- BAUER, Ralph, «Imperial History, Captivity, and Creole Identity in
Francisco Núñez de Pineda y Bascunán's *Cautiverio feliz*», en *Colonial
Latin American Review*, 7,1, 1998: pp. 59–82.
- BENAVENTE (*Motolinia*), Toribio de, *Historia de los Indios de la Nueva
España*. Claudio Esteva Fabregat (ed.). Madrid, Dastín, 1985
[1536].
- _____, *Vida de los tres niños tlaxcaltecos
y los martirios que padecieron por la fe de Cristo*. México, [s. e.],
1990.
- BERGER, Eugene Clark, *Permanent war on Peru's periphery. Frontier
identity and the politics of conflict in 17th-Century Chile*. Tesis,
Vanderbilt University. Nashville TN, 2006.
- BOCCARA, Guillaume, *Los vencedores. Historia del pueblo Mapuche en
la época colonial*. San Pedro de Atacama, Universidad Católica del
Norte-Línea Editorial IIAM, 2009.
- FOERSTER, Rolf, *Jesuitas y Mapuches 1593–1767*. Santiago de Chile,
Editorial Universitaria, 1996.
- LOYOLA, Ignatius, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*. George E.
Ganss (trad.). Chicago, Loyola Press, 1992.

- NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑÁN, Francisco, *Cautiverio Feliz*.
Mario Fereccio Podestá y Raísa Kordić Riquelme (eds.). Santiago
de Chile, Ril Editores, 2001 [1675]. 2 vols.
- OVALLE, Alonso de, *Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones
y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*. Santiago de Chile,
Pehuén Editores, 2003 [1646].
- PÉREZ DE RIBAS, Andrés, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee
entre gentes las mas bárbaras y fieras de nuevo Orbe*. Ed. facs. [1645].
Est. introd., nn. y apéns. por Ignacio Guzmán Betancourt. México,
Siglo XXI Editores, 1992.
- REDDEN, Andrew, «"Guided By God" beyond the Chilean frontier:
the travelling early modern European conscience», en *Renaissance
Studies*, 23, 4, 2009: pp. 486–500.