

## EL MARTIRIO EN LAS MISIONES DURANTE EL SIGLO XVII: DEVOCIÓN Y PROPAGANDA POLÍTICA

Martyrdom in the missions during the 17<sup>th</sup> century:  
devotion, propaganda and politics\*

ESTHER JIMÉNEZ PABLO\*\*

Recibido: 09-07-2017

Aprobado: 24-10-2017

### RESUMEN:

En este artículo se aborda la importancia del martirio en el siglo XVII, y su gran difusión entre las órdenes religiosas que evangelizaban en Oriente, así como su influencia en la sociedad hispana. Con la creación de la Congregación cardenalicia de Propaganda Fide (1622) el martirio aparece como una condición obligada en la actividad de un misionero, en la que se debe estar formado y de la que se debe dar testimonio en cartas, crónicas o relaciones. Asimismo, la propaganda del martirio que se hace desde Roma esconde la exigencia a las Monarquías católicas de contribuir más económicamente en el proceso apostólico de sus territorios. Por último, en este contexto, las persecuciones en Japón ofrecen numerosos ejemplos del calvario de los misioneros que recuerdan al cristianismo de los primeros tiempos, y muestran una heroicidad que infundía fervor en la sociedad católica del momento.

**Palabras clave:** martirio, Propaganda Fide, Monarquía hispano-portuguesa, órdenes religiosas, Japón, reliquias, teatro.

### ABSTRACT:

This article addresses the importance of martyrdom in the seventeenth century, and its great diffusion between the religious orders that evangelized in the East, as well as its influence on the Hispanic society. With the creation of the Cardinal Congregation of Propaganda Fide (1622), martyrdom appears as a compulsory condition in the activity of missionaries, in which one must be formed and has to be witnessed in letters, chronicles or narrations. Likewise, the propaganda of martyrdom made from Rome hides the demand for Catholic Monarchies to contribute more in the apostolic process of their territories. Finally, in this context, the persecutions in Japan offer numerous examples of the ordeal of the missionaries who recall early Christianity and show a heroism that infused fervor in the Catholic society of the time.

**Keywords:** martyrdom, Propaganda Fide, Spanish-Portuguese Monarchy, religious orders, Japan, relics, theater.

\* Este artículo ha sido posible gracias a la financiación de los Proyectos: “Maneras de vivir en la España Moderna: condiciones materiales y formas culturales de lo cotidiano. 3. Cultura, religiosidad y asistencia social”, HAR2014-C3-2-P del Ministerio de Ciencia e Innovación, y “La herencia de los Reales Sitios: Madrid, de Corte a Capital (Historia, Patrimonio y Turismo)”, H2015/HUM-3415 de la Comunidad de Madrid y el Fondo Social Europeo.

\*\* Universidad de Granada. estherjimenez@ugr.es

Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos. Bienaventurados seréis cuando os injurien, os persigan y os calumnien de cualquier modo por mi causa<sup>1</sup>.

Estas palabras que proclamó Jesús en el sermón de la montaña explican la importancia del martirio para la historia del cristianismo, y más cuando el propio Jesús crucificado se convirtió en mártir de la Iglesia. El martirio para los creyentes es una cuestión de fe y la mayor prueba de fidelidad a sus creencias. Le suele acompañar la presencia de la divinidad; aspirar a la unión con Dios que les ayuda a morir por defender su palabra. Se produce en un momento la “gracia del martirio”, cuando la divinidad -a veces con apariciones milagrosas de la virgen o de los santos-, ayuda a soportar el dolor, dando ánimo y fuerza, con una recompensa final: tener las puertas del paraíso abiertas<sup>2</sup>.

### *EL MARTIRIO EN EL CONTEXTO RELIGIOSO DE LOS SIGLOS XVI Y XVII*

Martirio y persecución han ido siempre de la mano, igual que héroe y tirano. Desde sus orígenes, las persecuciones a la comunidad cristiana en vez de infundir temor o hacer renegar de su fe, la han fortalecido. Es precisamente lo que ocurrió de nuevo en el siglo XVI, ante el avance de los protestantes y la lucha fronteriza con el islam, y en el siglo XVII, con las persecuciones a los misioneros portugueses y españoles en Extremo Oriente<sup>3</sup>. Resulta abrumadora la cantidad de documentación sobre los mártires de Japón que se guarda en nuestros archivos y bibliotecas, y más aún en Portugal, cuyos misioneros fueron los verdaderos artífices de la expansión cristiana en el lejano Oriente, que fue posible gracias al comercio de las *nau do trato* que partían de Lisboa<sup>4</sup>. El factor común, cuando se

1. Mt. 5, 11-12.

2. Sobre la representación del martirio en Cécile Vicent-Cassy, *Les Saintes et Martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle. Culte et image* (Madrid: Casa de Velázquez, 2011), *passim*.

3. José Luis Betrán Moya, “Aun a costa de la propia vida. Martirio y misión en el mundo ibérico de la Edad Moderna”, en *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, ed. José Luis Betrán Moya, Bernat Hernández y Doris Moreno (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2017), 287.

4. P. Antonio Francisco Cardim, *Una relación de todos los mártires de Japón en “Elogios E. Ramalhe de Flores Borrofado com o sangue dos religiosos da Companhia de Iesu, a quem os tyrannos do Imperio de Iappaõ tiraraõ as vidas por odio da fê católica. Com o catalogo de todos os religiosos, & seculares, que por odio da mesma fê foraõ mortos naquelle imperio, até o anno de 1640.* Biblioteca Nacional de Portugal [BNP], RES. 5884 P. Sobre Antonio Francisco Cardim el estudio de Federico Palomo, “Teatro de Sangue, Expelho de Aço. Antonio Francisco Cardim et la représentation du Martyre dans le monde portugais de la première modernité”, en *Entre traces mémorielles et marques corporelles. Regards sur l'ennemi de l'Antiquité à nos jours*, dir. Jean-Claude

describen meticulosamente las torturas a las que fueron sometidos los cristianos por las autoridades niponas, es la alegría con la que los misioneros abrazaban el calvario. Así lo narraba el obispo de Japón cuando seis franciscanos y veinte japoneses convertidos eran martirizados en Nagasaki el 5 de febrero de 1597:

Afirmo también que los dichos religiosos han tomado esta muerte con mucha constancia y señales de *extraña alegría y devoción* porque unos se abrazaban primero con la cruz en que los pusieron, otro poniéndole de una argolla de Hierro en un brazo dixo al ministro de la Justicia que le enpalasse la palma de la mano, otros de la cruz pidieron perdón a Dios por los que les crucificaron (...)⁵.

Lo que ocurrió en Nagasaki se convirtió en un acto de heroicidad y de máxima fidelidad a Cristo. Lo encontramos narrado en múltiples formatos: crónicas, cartas, relatos y hasta pinturas y grabados, que recordaban este hecho no tanto para destacar el sufrimiento que padecieron, sino para expresar la fortaleza que mostraron tanto los religiosos como los japoneses convertidos, y cómo ninguno apostató de su fe. El martirio, por tanto, era un acto de valentía que había que alabar y tratar de imitar. No obstante, era un riesgo que necesitaba preparación, y los religiosos que iban a evangelizar a los lugares donde el cristianismo era prohibido, debían ser formados para recibir el martirio como un hecho glorioso. Integrar el martirio en la educación evangelizadora de los misioneros se podía hacer de distintas maneras, siendo la naturalidad de la pintura una de las más recurrentes ya que les permitía acostumbrarse a visualizar el tipo de tortura que les esperaba en el futuro. Este es el caso de los jesuitas que decoraban las paredes de sus celdas y cuartos con distintos tipos de martirio. En el noviciado jesuita de San Andrés del Quirinal, en Roma, destacaban las pinturas murales de compañeros jesuitas que habían fallecido por su fe en Inglaterra y otros países protestantes⁶.

---

Caron, Laurent Lamoine y Natividad Planas (Clemont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2014); Sobre el comercio portugués con Japón véase João Paulo A. Oliveira e Costa, *A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses* (Lisboa: Instituto Cultural de Macau, Instituto de História de Além-Mar, 1995); Rui Loureiro, *Os portugueses e o Japão no século XVI. Primeiras informações sobre o Japão* (Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. Ministério da Educação, 1990).

5. Relato sobre los Franciscanos (1597), Biblioteca Nacional de España [BNE], Mss. 7337, f. 30v. Cita de Osami Takizawa, “El testimonio de los mártires cristianos en Japón (1559-1650)”, en *Japón y el mundo actual*, coord. Elena Barlés y David Almazán (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010), 67.

6. Cristina Osswald, “A iconografia do martírio na Companhia de Jesus entre os sécs. XVI e XVIII”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 65 (2009): 481-93. Alfonso Rodríguez de Ceballos, “El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y en España en los siglos XVI y XVII”, *Quintana* 1 (2002): 88.

Durante el siglo XVII se multiplicó el número de documentos con descripciones de martirios: su lectura era muy valorada, especialmente entre los religiosos, pero las imágenes también atrajeron a la población secular, tratando de captar en ellas el momento justo de mayor crudeza por el dolor. Las iglesias y parroquias se inundaban de imágenes de mártires removiendo las conciencias de una sociedad prácticamente analfabeta<sup>7</sup>. Pero también las élites decoraban sus aposentos con imágenes de gran dureza. Los mejores pintores de la época como Vicente Carducho, José de Ribera, Bartolomé Esteban Murillo, Francisco de Zurbarán, Paolo Veronés, Claudio Coello, Guido Reni, El Greco, etc., plasmaron el martirio en sus pinturas<sup>8</sup>. En el artículo del Profesor Rodríguez de Ceballos sobre los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y en España, aludiendo al auge de las pinturas que representaban el martirio en el siglo XVII se señalaba que:

En el Barroco se multiplicó hasta límites inconcebibles la representación cruda del martirio, no escatimando un ápice en la descripción de las atroces torturas de los mártires, hasta rayar, a veces, en lo morboso y ópticamente intolerable<sup>9</sup>.

La necesidad de que hubiera testigos presentes también era un elemento indispensable que acompañaba al martirio. El simple hecho de “ver” el martirio infundía fervor en los presentes, por lo tanto, era fundamental que el tormento fuera público, porque mientras las autoridades que perseguían a una comunidad religiosa pensaban en dar un castigo público, de manera que la sociedad al visualizar el dolor sintiera rechazo a lo prohibido; la Iglesia católica lo utilizó, a través de sus detallados relatos de martirios y sus sermones, para conmocionar a la sociedad, reflexionar, y reforzar el sentimiento de comunidad. He aquí el testimonio de un japonés convertido al ver el martirio que padecían los religiosos:

Hemos visto a los santos mártires derramar sangre y dar su vida por la fe que profesan, menospreciar el mundo, hacienda, riquezas, mujeres, padres, hijos y todos consuelos humanos. *Hemos hecho conceptos y juicio de qué es el ser cristiano y cuánto vale*<sup>10</sup>.

7. Sobre el martirio en el arte dedica un capítulo entero Emile Mâle, *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII* (Madrid, Ediciones Encuentro, 2001), 113-51.

8. Al consultar la colección on-line del Museo del Prado, bajo el epígrafe de “martirio” aparecen más de 250 obras de los pintores más célebres del siglo XVII. <https://www.museodelprado.es/coleccion/obras-de-arte?searchObras=martirio> (Consultado el 23/03/2017).

9. Rodríguez de Ceballos, “El mártir, héroe cristiano”, 84.

10. Real Academia de la Historia [RAH], 5-2217, Juan Francisco de San Antonio, *Crónica de la Apostólica en las Islas Filipinas, China y Japón*, tomo III, 616. Cita Osami Takizawa, “El testimonio

Por su parte, los Pontífices santifican a los mártires no sólo para aprobar y dar a conocer su épica en el momento de su muerte, sino también para dar ejemplo de cómo debía actuar un buen cristiano ante la adversidad. Si los primeros santos fueron los mártires del cristianismo primitivo, de nuevo, en época Moderna, la mayoría de los candidatos a ser santos volvían a ser mártires. Esta idea de que el martirio conducía a la santidad era otro estímulo más para aspirar a morir con gloria. En este contexto, los procesos de canonización de los siglos XVI y XVII fortalecieron la autoridad de Roma, pues sólo los Pontífices podían declarar santo a un candidato, y sólo ellos podían incluir al nuevo glorificado en el catálogo de santidad que debía ser venerado por todos los católicos con gran solemnidad. La canonización se convirtió en un acto “universal” e “indiscutible” que proclamaba la grandeza de la Iglesia y del vicario de Cristo al tener la potestad de honrar con la santidad a un nuevo candidato<sup>11</sup>. Al igual que aceptaba, el Papa podía negar la santidad a aquellos que no cumplieran con los requisitos exigidos en esos momentos por Roma<sup>12</sup>. Así, únicamente el Papado era quien definía el modelo de santidad que había que imitar y, desde luego, el del misionero mártir fue uno de los más aclamados durante los siglos XVI y XVII.

Acercar el martirio a la sociedad católica fue uno de los propósitos que se planteó el Papado durante el Concilio de Trento, y la mejor manera que encontró para ello fue decretar la devoción por las reliquias de santos y mártires, lo que llevó a una profusión de estos restos sagrados en todas las Monarquías católicas. El empeño de personajes tridentinos tan destacados como los pontífices Gregorio XIII (1572-1585) o Clemente VIII (1592-1605), el cardenal Carlos Borromeo (1538-1584), o el reformador de la curia Felipe Neri (1515-1595) por regularizar la veracidad de las reliquias, permite valorar su uso como instrumentos para la expansión del catolicismo. Ellos mismos se encargaron de condenar la superstición de falsas reliquias, y conseguir separarlas del poder milagroso y curativo de las “verdaderas” reliquias (certificadas como “auténticas” por un alto cargo de la Iglesia). Asimismo, desde la curia papal, se hacían llegar en forma de obsequios a todas las monarquías católicas. El tema de la difusión de las reliquias en los siglos XVI y XVII, fue mucho más complejo que una simple reacción contrarreformista a las críticas de los protestantes o los erasmistas<sup>13</sup>: se trataba

---

de los mártires cristianos en Japón (1559-1650)”, en *Japón y el mundo actual*, coord. Elena Barlés y David Almazán (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010), 72.

11. Giuseppe Löw, “La Canonizzazione nella storia”, en *Enciclopedia Cattolica III* (Ciudad del Vaticano: 1949), 569-70.

12. Ernesto Piacentini, “L’infalibilità papale nella canonizzazione dei Santi”, *Monitor Ecclesiasticus* 117 (1992): 91.

13. José Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco* (Madrid: CSIC, 1990), 28-47; Antonio Domínguez Ortiz, “Iglesia institucional y religiosidad popular en

de mantener vivo el recuerdo de la Iglesia primitiva perseguida, y rememorar el sentimiento de comunidad cristiana que luchaba unida y que moría por la fe; de volver a una espiritualidad más íntima, pura y piadosa, que se perdió desde el momento en el que el cristianismo se oficializó. No es de extrañar, por tanto, que en 1578, durante el Pontificado de Gregorio XIII (1572-1585), se derrumbara parte de la tierra cerca de la Vía Salaria en Roma, que dejaba a la luz el cementerio de Priscilla. La Roma de las catacumbas, descubierta a finales del siglo XVI, por el interés de la curia romana, revelaba más de treinta cementerios subterráneos, llenos de huesos de los primeros mártires cristianos muertos a manos de los soldados romanos, que se convirtieron en reliquias depositadas en todas las Iglesias católicas europeas<sup>14</sup>. El número de mártires era inmenso, se hablaba de 300.000 en Roma, y de ellos, solamente 180.000 se podían venerar en el cementerio de Calixto<sup>15</sup>. Las crónicas de la época resaltaban a personajes influyentes de la corte romana como el cardenal Carlos Borromeo y el reformador Felipe Neri entrando en los túneles subterráneos de las catacumbas para recoger restos de mártires y santos antiguos<sup>16</sup>, que colocaban devotamente en estuches de terracota<sup>17</sup>.

A partir de entonces, no había nuncio, embajador o legado apostólico que no trajera consigo reliquias de mártires como obsequios preciados a los monarcas católicos. En el caso de los Austrias hispanos, Felipe II dejó un legado de más de 7.422 reliquias guardadas en El Escorial, cuyo número fue engrosando a lo largo de la centuria de los Austrias menores<sup>18</sup>. La exaltación del martirio que se dio durante el siglo XVII, del que se hacen eco todos los historiadores del Arte, a mi modo de ver, está íntimamente ligada con la expansión ultramarina y con los intereses de la Congregación cardenalicia de Propaganda Fide, fundada en 1622. Adelanto ya, que el Papado, por medio de la Congregación de Propaganda

---

la España Barroca”, en *Actas del Coloquio internacional: La Fiesta, la ceremonia, el rito* (Granada: Universidad de Granada, 1990), 10-11.

14. Domingo González Lopo, “El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII”, en *Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna: Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen* (Murcia: Universidad de Murcia, 1993), 247-60.

15. Emile Mâle, *El arte religioso de la Contrarreforma* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2001), 126-7.

16. Simon Ditchfield, *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy: Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 84-7.

17. Norma Durán, *Retórica de la Santidad: renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano* (México: Universidad Iberoamericana, 2008), 437-8.

18. Felipe II confiaba en el valor sanador de las reliquias que coleccionó. En su lecho de muerte pidió que le acercaran distintas reliquias para ayudarle a bien morir. Las reliquias que se custodian en El Escorial son en su mayoría de santos hispanos. En M<sup>a</sup> Paz Soler Villalobos, “Felipe II, el hombre y el rey”, en *El Escorial: Historia, Arte, Ciencia y Matemáticas*, coord. María Teresa González Alarcón (CD-ROM, 2011), 82.

Fide, vinculó de tal manera las misiones católicas a la expresión del martirio, que se utilizó para convencer a los poderes políticos de que debían apoyar más (económicamente) el apostolado en tierras lejanas, llevando más misioneros en sus embarcaciones a las Indias occidentales y orientales ante el elevado número de misioneros mártires que morían en nombre del catolicismo.

*LA CREACIÓN DE PROPAGANDA FIDE Y SU ACTUACIÓN “PACÍFICA”: EL MARTIRIO EN LAS MISIONES*

En 1622 el papa Gregorio XV (1621-1623) creó la Congregación cardenalicia de *Propaganda Fide*. Fue la última congregación de cardenales en fundarse en el largo proceso de centralización del Papado como una Monarquía absoluta<sup>19</sup>. Controlar la evangelización mundial desde Roma fue su principal cometido, pero también sirvió para extender la autoridad de los Pontífices por todo el orbe, valiéndose de la actividad misionera de las órdenes religiosas<sup>20</sup>. En el proyecto primigenio (1608)<sup>21</sup> se planteó la formación y el envío de misioneros seculares (que se hubiera llamado *congregatione di preti secolari*), pero materialmente era imposible, siendo más factible utilizar la estructura misional, más consolidada, que ofrecían las órdenes religiosas en el siglo XVII<sup>22</sup>. Como no podía ser de otra manera, una actividad tan globalizadora dirigida desde Roma fue controvertida desde un principio, pues las Monarquías católicas se mostraron recelosas ante los intereses “ocultos” de la Congregación, que se podían interpretar como una intromisión en sus territorios conquistados o en sus colonias comerciales<sup>23</sup>. Concretamente, los proyectos de Propaganda Fide chocaron de frente con los de las coronas española y portuguesa, representados en el Patronato Regio, cuya jurisdicción ponía límites a la expansión de la Iglesia, si no pasaba por el

19. Gianvittorio Signorotto y Maria Antonietta Visceglia, *Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Alberto Caracciolo, “Sovrano pontefice e sovrani assoluti”, *Quaderni Storici* 52 (1983): 279-86; Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due naine: la monarchia papale nella prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 2013).

20. Giovanni Pizzorusso y Matteo Sanfilippo, “L’attenzione romana alla Chiesa coloniale americana”, en *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*. Vol. III, *Inquisición, religión y confesionalismo*, ed. José Martínez Millán (Madrid: Parteluz, 1998), 321-40.

21. Se considera a Clemente VIII el primer pontífice en proyectar la organización de las misiones ayudándose de los carmelitas descalzos italianos, pero no fue hasta 1608 que se diseñó todo un programa para tratar de ponerlo en marcha.

22. Giuseppe Piras, *La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J. B. Vives, G. Leonardi e M. De Funes*. Documenta Missionalia 10 (Roma: Universidad Gregoriana, 1976), 59.

23. Ignacio Ting Pong Lee, “La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato”, en *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum* [Memoria Rerum], vol. I/1 (1622-1700), ed. Josef Metzler (Freiburg: Herder, 1971), 367.

filtro de los intereses de las coronas. Especialmente en América el Patronato se convirtió en una auténtica barrera para los misioneros de Propaganda; allí donde las tierras fueron conquistadas por las coronas ibéricas. La concesión de Alejandro VI del breve y la bula menor *Inter Caetera*, fechadas el 3 y 4 de mayo de 1493 respectivamente, daban el deber evangelizador a los Reyes Católicos en Indias en virtud de *santa obediencia*, y se traducían, entre otras cosas, en la obligación que tenían los monarcas de enviar misioneros honrados, doctos y expertos para instruir en la fe católica a los indios. Resultaba lógico que el Papado cediera esta labor tan propia de la Iglesia a los Reyes si se piensa en la imposibilidad económica y logística de Roma para enviar misioneros a unas tierras, de las que todavía, en ese temprano momento, no se conocía aún la magnitud territorial. El problema vino por la distinta interpretación que dieron a estas bulas alejandrinas la Monarquía hispana y el Papado<sup>24</sup>. Por su parte, Fernando el Católico, y más aún, sus sucesores, las interpretaron como el derecho absoluto de los monarcas castellanos sobre el gobierno de la Iglesia india, excediendo así al simple derecho patronal de llevar el catolicismo a las Indias a través de la actividad de los misioneros, mientras que Roma no se cansó de demostrar, por vía jurisdiccional, que dichas bulas obligaban a los monarcas a subvencionar y facilitar el proceso evangelizador, pero en ningún caso les daba derecho a estructurar y gobernar la Iglesia americana. Sin llegar nunca a un consenso, con el tiempo, se dieron posturas más radicales como fue la defensa del *Vicariato Regio* por los juristas españoles de la corte madrileña. En este extremo, se trataba de defender por privilegio papal o por costumbre inmemorial que el monarca español podía ejercer de vicario del Papa en América. Parece evidente que el vicariato regio no es sino la reacción de la corte española a la creación de Propaganda Fide en 1622<sup>25</sup>. Y a la inversa, uno de las causas, con más peso, que llevó al Papado a crear la Congregación de Propaganda Fide fue el intento por recuperar la actividad apostólica en las Indias Occidentales<sup>26</sup>.

24. Fernando de Arvizu, "Una nueva interpretación de la Teoría del Regio Vicariato Indiano", *Ius Canonicum* 36/71 (1996): 68-71.

25. Pedro de Leturia, S.I., "El regio vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda", en *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. 1. Época del Real Patronato, 1493-1800* (Caracas: 1959), 101-52; Antonio de Egaña, S.I., "La teoría del Regio Vicariato Español en Indias", en *Analecta Gregoriana, series Facultatis Historiae Ecclesiasticae* 95 (Roma: 1958).

26. Adriano Prosperi, "America e Apocalisse. Note sulla "Conquista spirituale" del Nuovo Mondo", *Critica Storica* 13 (1976): 1-61; Adriano Prosperi, "L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione", *Dimensioni e problemi della ricerca storia* 2 (1992): 194; Paolo Prodi, "Nuove dimensioni della Chiesa: il problema delle missioni e la conquista spirituale dell'America", en *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVIII* (Nápoles: Edizioni Dehoniane, 1979), 267-93; Burrus, "Un programa positivo: la actuación misionera de Propaganda Fide en Hispanoamérica", en *Memoria Rerum* 1/2, 648-49.

La fundación de la Congregación cardenalicia avivó un duro enfrentamiento del Papado con el consejo de Indias durante el reinado de Felipe IV. El jurista Juan de Solórzano Pereira fue el encargado de dar forma jurídica con sus escritos a la actividad misionera de la Monarquía Católica<sup>27</sup>. En la corte, a la sombra del valido, Solórzano comenzó su ascendencia política como consejero de Hacienda (1627), consejero de Indias (1629) y fiscal del Supremo Consejo de Castilla (1633)<sup>28</sup>. Conocedor de la situación indiana publicó distintos volúmenes de su magna obra *De Indiarum Iure* para justificar la misión de la Monarquía como garante político y religioso en Indias. Sus tesis confirmaban jurídicamente la conquista de América, la manera en que se llevó a cabo y la organización de su actividad misionera en manos de los monarcas. Su segundo volumen, titulado *De Gubernatione*, sobre el Patronato Regio y la potestad eclesiástica delegada, fue condenado por la Congregación del Índice y la Congregación de Propaganda Fide, al justificar la teoría del Vicariato Regio y la idea de una Monarquía con la misión de evangelizar, que servía para respaldar, en el fondo, la expansión territorial de la Monarquía. El 20 de marzo de 1642 se votó la sentencia con la condena a la obra de Solórzano<sup>29</sup>, que salió en el Índice de libros prohibidos el 11 de marzo de 1647. El problema para Roma era que Solórzano partía de las bulas alejandrinas y añadía un gran providencialismo (llegaba a afirmar que Dios eligió a la Monarquía Hispana para la conquista y el apostolado) con un único objetivo: naturalizar la acción misionera de la Monarquía, como si fuera una cuestión innata por su defensa de la fe, y ya hubiera estado anunciada esta misión en las Sagradas Escrituras<sup>30</sup>. Sus argumentos más sólidos se centraban

27. Santiago Magariños, “La formación intelectual de Juan de Solórzano Pereyra”, *Revista de Indias* 1 (1940): 89-98; Marta Milagros del Vas Mingo y Miguel Luque Talaván, “Juan de Solórzano Pereyra y la cuestión de los Justos Títulos: Fuentes del libro I (capítulos IX-XII) de la Política indiana”, en *Estudios sobre América: siglos XVI-XX*, coord. Antonio Gutiérrez Escudero y María Luisa Laviana Cuetos (Sevilla, AEA, 2005), 131.

28. José Torre Revello, *Ensayo biográfico sobre Juan de Solórzano Pereira* (Buenos Aires: Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas 44, 1929); José Torre Revello, “Juan de Solórzano Pereira. Nuevos datos para su biografía”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas* 17 (1933-34): 1-29.

29. Pedro de Leturia, S.I., “Antonio Lelio de Fermo y la condenación del *De Indiarum Iure* de Solórzano Pereira”, Primera Parte, *Hispania Sacra. Revista de Historia Eclesiástica* I/II (1948): 351. Debido a la condena del fiscal de la Cámara apostólica Antonio Lelio de Fermo, en 1641, publicando unas observaciones contra *De Indiarum Iure* de Solórzano, hizo saltar la alarma en la Congregación del Índice y en la de Propaganda Fide.

30. Utilizaba también las profecías del Antiguo Testamento para justificar la predestinación de la Monarquía para dirigir la Iglesia en América. Por ejemplo el capítulo XV del libro I lleva por título “Lugares de la Sagrada Escritura que parecen predecir y reservar a los españoles el descubrimiento y conversión de este Nuevo Mundo”. En *Juan de Solórzano Pereira. De Indiarum Iure (Lib I: De inquisitione Indiarum)*, ed. por Carlos Baciero, Luis Baciero, Ana María Barrero, Jesús María García Añoveros y José María Soto (Madrid: CSIC, 2001), 537-65.

en la falta de medios del Papado que, al no poder llevar a cabo la evangelización de nuevas tierras, se había de apoyar forzosamente en los poderes civiles, y al ser una acción divina – pues es Dios quien quiere la evangelización de los pueblos-, era por tanto obligación del príncipe católico más poderoso, en este caso Felipe IV, llevar a cabo la evangelización de los territorios conquistados. Continuaba explicando que el Pontificado dio a la corona la misión de evangelizar por dos inconvenientes: uno, porque el Papa no se podía inmiscuir en los asuntos temporales (de ahí la condena de la Congregación de Propaganda Fide y del Índice en este punto), y en segundo lugar, por la falta de logística –al no tener ni embarcaciones ni tripulaciones- si quería dirigir el apostolado de los misioneros<sup>31</sup>. Una batalla jurídica que deja al descubierto el impacto que causó en la corte madrileña la creación de Propaganda Fide.

Este nuevo dicasterio romano no sólo responde al poder territorial de la Monarquía española, sino que también fue producto del contexto político internacional. Es decir, el año 1622 se mostró propicio para fundar Propaganda Fide debido a las primeras victorias católicas durante la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), concretamente durante el momento triunfante del periodo bohemio-palatino (1618-1623), cuya coyuntura permitió al papa Gregorio XV (1621-1623) fundar esta Congregación tan deseada por Roma con la excusa de recatolizar los territorios protestantes del Imperio<sup>32</sup>.

La idea de que en los territorios americanos era el rey español quien extendía el catolicismo, dejando a la acción papal en un segundo plano (si es que llegó a tenerlo) acompañó a nuestra historia. El siguiente relato, de mediados del siglo XIX, describe el martirio sufrido por los religiosos en Japón, y en uno de sus episodios, cuenta el encuentro, a finales del siglo XVI, entre el capitán de una de las naves que se embarcaron hacia Oriente para comerciar productos exóticos, y el gobernador japonés que les recibió. Lo primero que hizo el capitán al desembarcar fue recordar que era súbdito del rey español, y enaltecer el poder real. A continuación, este español extendió un mapa delante del gobernador japonés para presentarle todas las provincias del mundo que obedecían a Felipe II, quedando sorprendidos todos los presentes. Asombrado, el gobernador de Taicosama preguntó cómo era posible tan extensa Monarquía, y el capitán respondió que “de un modo facilísimo; nuestro rey manda misioneros que conviertan los pueblos a la fe de Cristo, y después van los soldados

31. Francisco Cantelar Rodríguez, “El Patronato Regio de Indias en Solórzano Pereira”, en *Juan de Solórzano Pereira. De Indiarum Iure (Lib. III: De retentione Indiarum)*, ed. por Carlos Baciero, Francisco Cantelar, Antonio García, Jesús María Añoveros, Luciano Pereña y José Manuel Pérez-Prendes (Madrid: CSIC, 1994), 193-205.

32. Eutimio Sastre Santos, “La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la guerra de los Treinta Años”, *Commentarium pro religiosis et missionariis* 83/3-4 (2002): 232.

españoles y los conquistan fácilmente”<sup>33</sup>. Es decir, lo primero era llevar misioneros y eso era una tarea única y exclusiva del rey. Por lógica, este texto lleva a engaño porque primero iban los soldados y detrás los misioneros, si no, no se explicaría la expansión católica.

Si para el caso de América, la Congregación cardenalicia poco pudo hacer en cuanto a mandar misioneros, aunque sus intentos por hacerlo fueron constantes; en Asia, la cuestión fue bien distinta. Primero porque el protagonismo es del *Padroado português*<sup>34</sup>, y no del español (si no es en Filipinas), y segundo porque no fueron tierras obtenidas por conquista, sino espacios comerciales más permeables para los misioneros de Propaganda Fide.

En cuanto a la actividad de Propaganda Fide, de los 13 cardenales designados para dar comienzo al dicasterio, fue elegido el cardenal Gaspar de Borja y Velasco para tratar las misiones que se llevarían a cabo en los territorios de Felipe IV (especificando aquellas misiones a las Indias occidentales, las islas Filipinas y las Molucas). Gaspar de Borja debía estar en continua correspondencia con el nuncio español para conocer el parecer y las intenciones del monarca hispano con respecto a sus territorios de Indias. En la primera carta que enviaba Propaganda Fide a las Monarquías a través de los nuncios apostólicos, fechada el 15 de enero de 1622, se mostraba la intención “pacífica” de la nueva Congregación:

Será conveniente declarar abiertamente esta santa intención, la cual no consiste en erigir tribunales, o ejercer jurisdicción temporal, ni tampoco tener modales violentos o inusitados, sino en atender por las vías suaves y caritativas, que son propias del Espíritu Santo, a la conversión de los infieles<sup>35</sup>.

El proyecto estaba claro y definido: debían ser los misioneros de las órdenes religiosas, con su actitud caritativa, los que propagasen la fe, evitando a toda costa un comportamiento violento. Roma dejaba claro que la conquista de las almas debía ser por medio de la predicación y la palabra, y nunca con las armas, recriminando así el uso de la violencia en el pasado que utilizaron los soldados de los monarcas con la excusa de extender el cristianismo.

33. Silvestre Rongier, *Historia de la canonización de los mártires japoneses y del beato Miguel de los Santos, con la estensa y verídica reseña de los actos y las festividades que se han celebrado en Roma durante la permanencia del episcopado católico* (Valencia: 1862), 12.

34. Sobre el *Padroado* y Propaganda consultar el estudio de Giuseppe Sorge, *Il padroado regio e la S. Congregazione 'de Propaganda Fide' nei secoli XIV-XVII* (Bologna: Clueb, 1984); Giuseppe Sorge, Mariam de Ghantuz Cubbe, Carmen M. Radulet y Antonio Vasconcelos de Saldanha, *S. Sede e corona portoghese. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII* (Bologna, Clueb, 1988).

35. Archivo Storico de Propaganda Fide [en adelante APF], *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I. (Roma: 1907), 2.

Propaganda era, por tanto, la institución central que debía organizar las misiones repartidas por todo el mundo, pero eran las órdenes religiosas las que ponían sus misioneros a disposición de la Congregación. Los misioneros que se ponían al servicio de Propaganda Fide estaban obligados a enviar a la Congregación continuas relaciones y cartas explicando el avance y progreso de su evangelización, al mismo tiempo que enumeraban los problemas que se iban encontrando a su paso. Estos relatos resultan fundamentales para entender el modo de actuar de los misioneros de Propaganda. El siguiente testimonio es del P. Alfonso Benavides, franciscano, encargado de las misiones de su Orden a Nuevo México. Su relación está fechada en 1634 y narraba la experiencia de los misioneros en cada pueblo convertido, al mismo tiempo que explicaba detalladamente el martirio de cada uno de sus compañeros:

Los benditos padres Fr. Juan de Padilla y Fray Juan de la Cruz sacerdotes predicadores habiendo entendido la grande mies que podían coger de infinitas almas que havia en la gran ciudad de Quivira (Nuevo México) se dedicaron al Señor para irles a predicar la palabra del Señor y a alumbrarles en medio de las tinieblas de su idolatría. Llevaron consigo a dos indios donados mexicanos y a un soldado portugués, que con buen espíritu los acompañaba. Pusieron en el camino y siguiendo al Oriente, a pocas jornadas, llegaron a vista de la gran ciudad de Quivira. No reparando en el propio peligro que les amenazaba, sino como su maestro Cristo, procurando la libertad de sus discípulos, dixo al soldado que en el caballo que traía escapasse con aquellos pobrecitos indios donados que habían traído, que él y su compañero repararían la furia de los tiranos que ya venían a toda prisa, y así lo hicieron. Y a poco trecho vieron a los benditos padres de rodillas y que cruelmente los mataron los quiviras, y rindieron las vidas predicando nuestra santa fe católica. El soldado con los dos indios donados trajeron la nueva como testigos de vista<sup>36</sup>.

Como esta narración, la mayoría de las que se envían a Propaganda Fide contenían el martirio de compañeros misioneros, siendo la respuesta del Prefecto de la Congregación siempre la misma: ensalzar la actuación de estos misioneros, como una especie de “soldados sin armas” que sólo con su modélica actitud convertían a otros pueblos. Los misioneros de Propaganda debían estar dispuestos a entregar su vida por la fe, sin tratar de defenderse, de rodillas, con los brazos abiertos, sin mostrar ningún miedo, lo que encendía el fervor de otros religiosos y la admiración de toda la comunidad católica. Y esta era la imagen que quería proyectar Propaganda Fide de sus misioneros. En numerosas ocasiones estos relatos de martirios eran impresos en la *Stamperia* de la Congregación de

36. APF, *Scrittura Originali riferite nelle Congregazioni Generali* (en adelante SOCG) I America 259, f. 231r.

Propaganda Fide y eran enviados a las órdenes religiosas para que fueran leídos en comunidad.

Con respecto a estas relaciones y cartas de misioneros, Propaganda solicitó a todas las órdenes religiosas que no enviaran relaciones a Roma con información de las costumbres o forma de vida de los pueblos evangelizados, si no contenían la descripción de algún martirio, pues desde los poderes civiles se les podría acusar de espías a los misioneros o de tratar de estar dando información poco relacionada con la evangelización<sup>37</sup>.

En Roma, en el archivo de *Propaganda Fide* se guarda un tratado del siglo XVI que había sido escrito por el pontífice Gregorio XIII (antes, por tanto, de la fundación del dicasterio) quien, durante su pontificado (1572-1585), se propuso impulsar a la Compañía de Jesús para que se extendiera apostólicamente a nivel mundial<sup>38</sup>. Este tratado de Gregorio XIII servía para explicar la actitud que siempre había mostrado el Papado con respecto a la conquista de las almas. Evitando toda alusión a las santas cruzadas y al uso de las armas en la conversión, este documento venía a señalar el modo “pacífico y piadoso” que siempre había usado Roma para convertir a los infieles, siendo el martirio un elemento indispensable y positivo “feliz” que favorecía las conversiones:

Si en otros tiempos la vía de las armas pudo funcionar, en estos tiempos es complicadísimo, siendo la fuerza de los católicos tan débil y desunida, es más, unos católicos son enemigos de otros (...) por eso sólo puede quedar la vía de la piedad, y el aumento de la institución cristiana por medio de hombres doctos, de predicadores, y de virtuosos sacerdotes, que traten de conservar el catolicismo, y mostrar a los herejes sus errores (...) y esta es la manera propia de la ley cristiana observada por nuestros Santos Padres desde tiempos de los Apóstoles<sup>39</sup>.

Efectivamente, las conversiones debían seguir el ejemplo de Cristo, del que Propaganda Fide insistía en recordar a todos sus misioneros que se convirtió en el primer mártir de la cristiandad.

Al poco tiempo de fundarse Propaganda Fide, en 1625, se puso en funcionamiento la *Stamperia de Propaganda Fide*, es decir, su propia imprenta, en la que a través de sus listados de libros impresos encontramos un gran número de ejemplares que nos pueden dar pistas de sus intereses:

37. APF, SOCG 410, II Memoriali 1645, f. 147r.

38. Esther Jiménez Pablo, “Las misiones en América de la Compañía de Jesús: entre los intereses de la Santa Sede y la Monarquía Hispánica”, en *Actas del Congreso de Historia de la Orden dominicana en Argentina: Historia, escritura, arte y espiritualidad* (Tucumán, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, CD-ROM, 2009).

39. APF, SOCG 362, I Collegi, ff. 12v-13r.

- 1) Alfabetos y diccionarios en lenguas distintas (árabes, coptos, caldeos, armenios, persas, etc.).
- 2) Evangelios en diversos idiomas.
- 3) Textos que justifican la expansión de Roma como la *Doctrina Cristiana* de Bellarmino, o los *Anales* de Baronio.
- 4) Textos que incitaban al fervor misionero como el libro del P. Jerónimo Gracián “Zelo de la Propagación de la Fe”.
- 5) Y, por último, un buen número de “Martirologios”<sup>40</sup>. He aquí el interés de Propaganda Fide por extender en sus impresos el modelo de mártir entre sus misioneros.

Aquellos religiosos que eran predicadores o confesores pero que querían ponerse al servicio de Propaganda Fide, embarcándose en misiones lejanas, debían solicitar al dicasterio romano licencia para poder abandonar sus oficios. Entre muchos otros, éste fue el caso de Fr. Juan de Vergara, capuchino de la provincia de Andalucía, cuando escribía en 1646 a los cardenales para explicarles que desde hacía diez años se ocupaba como confesor en el Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid pero que,

deseaba siempre ejercitarse en el mayor servicio de N. S. y deseaba ir al Japon, y si fuera la voluntad del señor hacerle favor del martirio por la confesión del glorioso Jesucristo N. S. padecer qualquier tormento con grande esfuerzo en confianza suya para lo cual suplicaba a su Santidad le fuese notorio y hiciese merced de enviarle a tan santa empresa<sup>41</sup>.

Finalmente el destino de este capuchino fue el Reino del Congo. Con todo, son numerosas las peticiones de religiosos que se ponen al servicio de Propaganda Fide haciendo referencia al placer de encontrar el martirio en tierras lejanas. De esta manera, la Congregación consiguió que los misioneros interiorizaran el martirio como una posible y “grata” consecuencia de su actividad, utilizando el término “victoria” de la fe para referirse al martirio.

Hasta tal punto el martirio formó parte del día a día de los misioneros que los jesuitas tenían “mapas de martirios”, en los que dejaban marcado los lugares exactos donde se habían producido el martirio de compañeros jesuitas. En el primer mapa (fig. 1) del territorio del Paraguay durante el siglo XVII y XVIII<sup>42</sup>, se marcaron con una “X” los lugares donde se fueron sucediendo los

40. En los “Elenchus. Librorum Typographiae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide” aparece el listado de libros impresos por Propaganda., del seiscientos y setecientos. Estampam también martirologios. S. C. Scrittura Riferite nei Congressi Stamperia (Stamperia I. 1622-1720), ff. 123r-v y 662r-v.

41. APF, SOCG 110, *Lettere di Spagna e Portogallo*, 1646, f. 4r.

42. Archivum Romanum Societatis Iesu [en adelante ARSI], *Hist. Soc.* 150 (mappe), n° 2.

distintos martirios, añadiendo además los nombres, fechas exactas y el tipo de martirio padecido por cada misionero. La segunda imagen es el célebre mapa del P. Kino (fig. 2, en el noroeste de Nueva España, en el año 1695, en el que se ve, en primer plano, el martirio del P. Francisco Javier Saeta<sup>43</sup>.

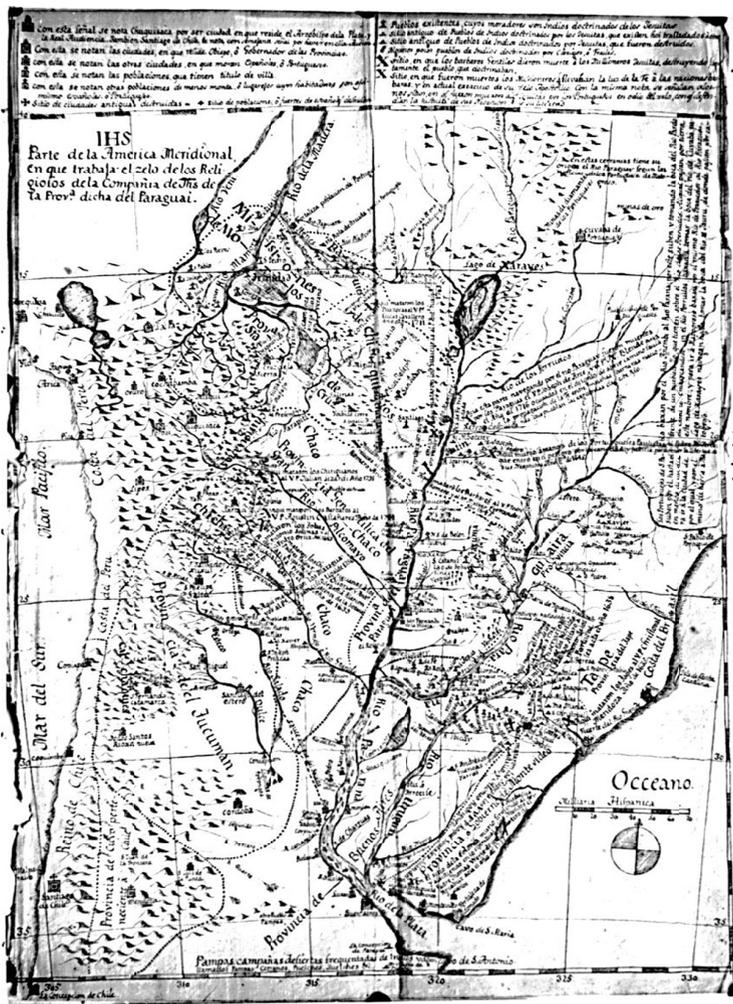


Fig. 1. Mapa del Paraguay durante el siglo XVII y XVIII, en el que se señalan los martirios de los jesuitas. ARSI, *Hist. Soc.* 150, nº 2.

43. ARSI, *Hist. Soc.* 150 (mappe), nº 51.

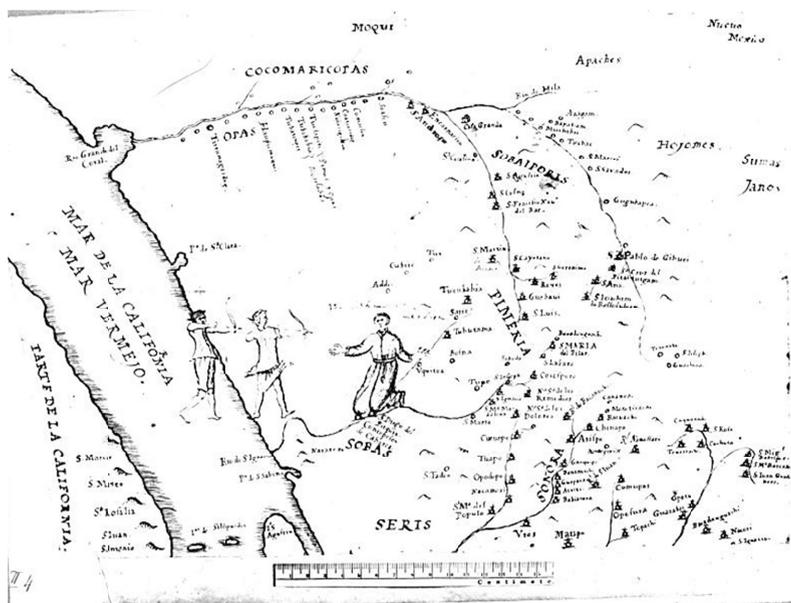


Fig. 2. Mapa dibujado por el P. Kino del noroeste de Nueva España, año 1695.  
En medio, el martirio del P. Saeta. ARSI, *Hist. Soc.* 150, n° 51.

### EL RECURSO AL MARTIRIO EN JAPÓN UTILIZADO POR EL PAPADO (SIGLO XVII)

Además de conseguir infundir valentía en los misioneros, Roma utilizó el martirio con otros intereses: se convirtió en un instrumento eficaz para persuadir a los monarcas católicos de la necesidad de enviar un mayor número de misioneros en sus navíos comerciantes, dado el elevado número de martirios que se estaban produciendo tanto en las Indias occidentales como en las orientales<sup>44</sup>. La estrategia se repitió constantemente a lo largo del siglo XVII; los misioneros debían escribir relaciones en las que dejaban constancia, uno a uno, de los martirios sufridos durante la actividad apostólica. Tratados que después se enviaban a Propaganda Fide, y lo más común era que los más importantes fueran impresos para enviarlos a los monarcas católicos. De esta manera, los monarcas y sus consejeros podían constatar la buena actividad de los religiosos en su empeño por aumentar el catolicismo.

44. Esther Jiménez Pablo, "El papel de Fray Diego Collado al servicio de Propaganda Fide en las Indias Orientales", *Librosdelacorte.es*, monográfico 4, año 8 (2016): 153-63.

Durante el reinado de Felipe IV llegaron a la corte madrileña un buen número de tratados que enumeraban el martirio de los religiosos, y no es de extrañar que Propaganda se empeñara en poner en conocimiento del monarca hispano la tragedia “glorificada” de los misioneros, pues cabe recordar que durante los primeros años de actividad de Propaganda (1622-1640), este monarca poseía los extensos territorios de las coronas hispano-portuguesa unidas. El P. Fray Diego Collado, al servicio de la Congregación misionera y en calidad de vicario provincial de los dominicos en Oriente, fue el encargado de acudir personalmente a Madrid en 1625 para reunirse ante el monarca y los consejeros de Portugal y de Indias. Llevó consigo sus escritos sobre las persecuciones a los cristianos en Japón<sup>45</sup>. Documentos en los que había recogido con detalle el martirio de sus compañeros de Orden. Uno de los objetivos principales de Collado, en nombre de Propaganda, era solicitar a Felipe IV que permitiera enviar un mayor número de misioneros en las embarcaciones portuguesas y españolas rumbo a Oriente, especificando que no fueran exclusivamente jesuitas<sup>46</sup>. La petición de Collado escondía dos cosas; por un lado, justificar la necesidad de enviar un mayor número de misioneros a Japón, y en consecuencia, exigir una mayor implicación económica del monarca español en el proceso evangelizador de esta isla; y por el otro, ocultaba indirectamente una queja de las órdenes mendicantes al monopolio que la Compañía de Jesús había ejercido en las misiones a Japón bajo el patrocinio de la corona portuguesa y del Papado. Y es que en 1585 el pontífice Gregorio XIII extendió una bula que daba a los jesuitas la exclusividad de evangelizar en territorio nipón. En ese momento la Compañía era la orden predilecta de dicho pontífice y, sin duda, presentaba una sólida organización y una gran preparación de sus misioneros en la cultura de los lugares a misionar. En 1600, un breve de Clemente VIII volvía a permitir a las órdenes mendicantes ir a Japón sin restricción alguna. Pero para cuando Clemente VIII quiso ampliar la entrada al resto de órdenes, la Monarquía hispana sólo quería a los jesuitas en Japón: primero porque era más fácil de controlar la actividad apostólica de una única orden religiosa, y segundo porque los jesuitas, gracias a su modelo de adaptación a la cultura oriental que evangelizaban (aprendiendo las lenguas asiáticas, vistiendo y alimentándose acorde a la población, siguiendo el método de acomodación del jesuita Alessandro Valignano)<sup>47</sup>, se habían ganado la confianza de importantes *Daimyō* (nobles terratenientes japoneses), hasta el punto de que los misioneros jesuitas hacían de intermediarios en los puertos japoneses entre

45. Años más tarde, por ejemplo, publicó su *Compendio della relatione in lingua spangola de successi della cristianità nel Giappone dall'anno 1628 fin al 1630 inclusive*.

46. Esther Jiménez Pablo, “El papel de fray Diego Collado”.

47. Alessandro Valignano, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, ed. Josef Franz Sxhütte (Roma: Edizione di “Storia e Letteratura”, 1946), 273-81.

los daimio y los barcos españoles y portugueses que llegaban para comerciar<sup>48</sup>. Así, por ejemplo, Nagasaki fue un puerto en el que no faltó la presencia jesuita por intereses económicos desde finales del siglo XVI y hasta mediados del siglo XVII<sup>49</sup>. Por lo tanto, aunque los Pontífices pronto buscaron remedio al monopolio de la Compañía en territorio nipón, animando al resto de órdenes religiosas a que llevaran misiones allí, ya era tarde, porque a la Monarquía sólo le interesaba el papel de los jesuitas debido a la actividad comercial en los puertos de Japón<sup>50</sup>.

A partir de la fundación de Propaganda Fide, en 1622, ésta se encargaría insistentemente de pedir al monarca hispano que llevara más misioneros de órdenes mendicantes a la isla, y para hacer más efectivo este deseo, había que mostrar a Felipe IV la dureza de las persecuciones contra los cristianos que elevaba el número de mártires misioneros en Japón<sup>51</sup>. De nada sirvió esta estrategia de mostrar el testimonio escrito de los martirios en Oriente, pues el propio contexto político-religioso japonés se complicó para los católicos, siendo expulsados los religiosos a partir de 1614 y prohibiendo la entrada a los barcos portugueses o españoles a partir de 1649. De manera que el escaso número de religiosos que llegaban clandestinamente a Japón cuando se cerraron las fronteras niponas a los católicos significaba, más que nunca, asegurarse el martirio<sup>52</sup>.

### *EL IMPACTO DE LOS MÁRTIRES DEL JAPÓN EN LA SOCIEDAD HISPANA*

Una de las especialistas en la evangelización del Japón, Rie Arimura, hacía la siguiente reflexión:

La tendencia de subrayar la historia de persecuciones y martirios hizo que los cronistas equipararan la historia de la evangelización de Japón con la de la Iglesia primitiva. Así, al gobernante japonés que actuaba con malicia y cierta enemistad con los misioneros se le asoció con Nerón y Diocleciano<sup>53</sup>.

48. Antonio Cabezas, *El siglo ibérico de Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón (1543-1643)* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1994), 92.

49. Andrew C. Ross, *A vision betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1994), 32-47.

50. Charles Borges, "The Portuguese Jesuits in Asia: Their economic and political networking within Asia and with Europe", en *Actas do Colóquio internacional: A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente* (Lisboa: Fundação Oriente, 2000), 203-224.

51. APF, Fondo Lettere volgari 1631-1632, vol. 11, f. 138r. Sobre los martirios y la necesidad de más misioneros. Roma, 12 diciembre 1631.

52. La situación político religiosa de Japón en los artículos de las *Actas do Colóquio internacional: A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente* (Lisboa: Fundação Oriente, 2000).

53. Rie Arimura, "Las misiones católicas en Japón (1549-1639): análisis de las fuentes y tendencias historiográficas", *Anales del Instituto de investigaciones estéticas* 33/98 (2011): 69.

Efectivamente el siglo XVII se inundó de noticias, relatos y crónicas narrando el martirio de religiosos que habían muerto en el imperio de Japón<sup>54</sup>. Una civilización, la oriental, que por momentos aparentaba ser superior a la occidental, pero que nunca mostró interés por extender su religiosidad al otro extremo; mientras que el catolicismo, desde sus orígenes, tuvo vocación apostólica dada su aspiración “universal”, es decir, que había que hacer llegar la palabra divina a todo el mundo.

En 1549, daba comienzo el siglo de presencia cristiana en Japón con la llegada del misionero jesuita Francisco Javier bajo el patrocinio de la corona portuguesa. A la vez que iban llegando misioneros, las persecuciones se fueron sucediendo, obligando a la minoría cristiana (llamados por los japoneses como “kirishitan”) a vivir la fe en clandestinidad<sup>55</sup>. El número de cristianos martirizados en Japón es muy relativo y todavía hoy no existe un consenso ni una forma veraz de contabilizar la cantidad exacta. Especialistas japoneses se mueven entre los 550 y los 950 cristianos mártires para el periodo 1614-1633, mientras que los historiadores europeos apuntan cifras más altas entre los 40.000 y 50.000 mártires durante todo el siglo de contacto con misioneros católicos (1549-1649)<sup>56</sup>. Está claro que, dependiendo de la óptica, la persecución pudo ser más o menos cruenta. Una cuestión resulta fundamental para analizar el martirio en Japón y es que continuamente en los escritos se recordaba a la iglesia primitiva durante las persecuciones del Imperio romano. Los relatos que llegaban de Japón eran realmente escabrosos, llenos de detalles sanguinolentos, de cada uno de los misioneros muertos por la fe. Lógicamente tenemos más relatos de jesuitas porque durante más de media centuria tuvieron el monopolio de las misiones en Japón, y estaban obligados a dar cuenta de las mismas al General de la Orden en Roma, de manera que las cartas jesuitas narran el martirio de centenares de compañeros misioneros. Pero no fueron los únicos: franciscanos, dominicos y agustinos se embarcaron en la aventura de la predicación en Asia, por lo que durante el siglo XVII, la sociedad hispano-lusa se nutre de estos relatos en los que los misioneros ven necesario “morir” para ejemplificar a los nativos lo edificante de sus muertes recibidas con alegría. Pero ¿cómo acercar el martirio

54. Carlota Miranda Urbano, “Mori Lucrum”. O ideal de Missão e Martírio e as missões jesuitas do Extremo Oriente nos séc. XVI e XVII”, *Biblos* 2 (2014), 133-135.

55. John Whitney Hall, “Early Modern Japan”, en *The Cambridge History of Japan*, vol. IV (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); João Paulo Oliveira e Costa, *O Japão e o cristianismo no século XVI* (Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999); Charles Ralph Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650* (Lisboa: Carcanet, 1951); Madalena Ribeiro, *Samurais Cristãos. Os Jesuítas e a Nobreza Cristã do Sul do Japão no Século XVI* (Lisboa: CHAM, 2009).

56. Osami Takizawa, “El testimonio de los mártires cristianos en Japón (1559-1650)”, en *Japón y el mundo actual*, coord., Elena Barlés y David Amazán (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010), 73.

a la sociedad ibérica alejada de las misiones? Ya hemos señalado el caso de las reliquias y de las imágenes, pero para el caso concreto de los mártires de Japón, el teatro fue la mejor forma de conmover socialmente, para que se conocieran los actos heroicos que se estaban sucediendo en el lejano Oriente. Es un tema poco estudiado, pero de gran relevancia teniendo en cuenta que dramaturgos de la talla de Lope de Vega (1562-1635) y de Mira de Amescua (1577-1644) dedicaron obras teatrales a los mártires del Japón. Resulta interesante analizar dos obras de estos dramaturgos para ver la interpretación del martirio que se estaba ofreciendo a la sociedad hispana del siglo de Oro y el interés por la actividad de los misioneros en Japón.

En primer lugar analizo brevemente la obra de Lope de Vega, *Triunfo de la Fe en los reinos del Japón por los años de 1614 y 1615*<sup>57</sup>, que el poeta y dramaturgo se la dedica al cardenal Baltasar de Sandoval, y su prólogo al jesuita Juan de Mariana<sup>58</sup>. En dicho prólogo recuerda Lope la importancia de dar a conocer los actos heroicos de los hombres, como hizo Mariana en su Historia general de España, al que alaba y condena la persecución que se llevó contra sus escritos. De la misma manera, señala la importancia de dar a conocer el padecimiento de los mártires de Japón, excusándose por ser más un relato histórico, que un escrito en verso, del que ha tenido ocasión de documentarse en Toledo<sup>59</sup>. Es decir, nos encontramos ante una de las obras “en prosa historial” dedicadas a los mártires del Japón<sup>60</sup>:

Escribo los martirios, no testigo de vista, que no fue mi dicha tanta, pero por relaciones de algunos padres que me las enviaron desde Manila, a efecto que en el estilo con que he nacido las publicase. Certifico a los que las leyeren, confesando mi ignorancia, que donde faltare la pluma suplirán las lágrimas, sin las cuales no me ha sido posible dictarle esta piadosa historia, ánimo de los que padecen por Dios y afrenta de los que con tal descuido esperamos el incierto límite de nuestra vida. Entre las selvas de islas a quien el mar permite sacar las frentes, yace el Japón, ya tan conocido de nosotros, como ignorado antiguamente, o por la noticia de sus embajadores en Roma, o por los que al Rey Católico vinieron tan deseosos de la fe, por orden de los padres de San Francisco, el año de 1615,

57. Lope de Vega, *Triunfo de la Fee en los reynos del Japon por los años de 1614 y 1615* (Madrid: impreso por la viuda de Alonso Martín de Balboa, 1618).

58. Alois Richard Nykl, “Los primeros mártires del Japón and Triunfo de la fe en los reinos del Japón”, *Modern Philology* 22 (1925): 305-23.

59. Utilizo la edición de *Triunfo de la Fe en los reinos del Japón por los años de 1614 y 1615*, de la *Colección escogida de obras no dramáticas de Frey Lope Félix de Vega Carpio*, ed. por Cayetano Rosell (Madrid: M. Rivadeneyra, 1856), 159-60.

60. Felipe B. Pedraza Jiménez, “Las Rimas Sacras y su trasfondo”, en “...*Otro Lope no ha de haber...*”, *Atti del Convegno internazionale su Lope de Vega*, vol. I (Florencia: Alinea Editrice, 2000), 58.

o lo que es más cierto, por la que nos han dado con sus cartas los padres de la Compañía, buenos testigos del fruto de su predicación y cuidado (...) Mi asunto es referir las nuevas persecuciones de aquellos nuevos cristianos, por los años de 1614 hasta el fin de 1615, en Arima, Arie y Cochinotzu<sup>61</sup>.

Lope de Vega narra con gran detalle el edicto del gobernador Tokugawa Ieyasu de 1614<sup>62</sup>, por el que se prohibió el cristianismo en Japón; los religiosos fueron expulsados y los nipones convertidos fueron perseguidos, teniendo que huir al interior de la selva o bien en pequeñas barcas en busca de nuevos territorios donde subsistir. Las iglesias levantadas fueron saqueadas y quemadas, y los objetos de culto destruidos públicamente, tratando de borrar todo rastro cristiano. El relato viene a centrarse en un grupo de religiosos valientes que decidieron quedarse escondidos en unas cuevas de Japón: dieciocho jesuitas, seis franciscanos, un agustino, siete dominicos y cinco clérigos. Todos ellos separados por distintos rincones de la isla nipona para no ser descubiertos y pasar desapercibidos. Los japoneses convertidos que eran descubiertos eran obligados a renegar de Cristo por medio de cuentas torturas: “los santos mártires, teniendo por dulce música el oír crujir sus huesos entre estos y otros tormentos, rindieron por los sangrientos cuerpos las limpias almas”<sup>63</sup>.

El constante paralelo que hace Lope de Vega con la iglesia primitiva, es sin duda fruto de la información que ha leído en las cartas de los jesuitas, dado que es un recurso habitual en la correspondencia jesuítica. Se señala por ejemplo “los pocos días que duró la persecución deste tirano, no pienso que fue inferior a las de Neron y Diocleciano, aunque solo este último quitó las vidas en breve tiempo a diez y siete mil cristianos”<sup>64</sup>. Recordaba Lope la importancia de leer en comunidad los relatos de martirios “vivían en una casa, y eran de una congregación, donde se juntaban con otros a leer las vidas de los santos mártires para animar sus corazones a la muerte, si Dios los dispusiese a tanta dicha”<sup>65</sup>. Esta obra es todo un alegato del martirio, que va a tener otras implicaciones. En mi opinión, a poco que uno se acerque a la juventud de Lope de Vega, verá que estuvo muy influido por la espiritualidad jesuita, siendo educado en el colegio de la Compañía en Madrid<sup>66</sup>. Así como resulta público el apoyo de este escritor —a través de sus obras— a los jesuitas en la defensa de la proclamación del dogma

61. *Colección escogida de obras no dramáticas*, 162.

62. León Chang Shik, *La percepción de los espacios asiáticos en las Letras Hispanoamericanas* (Bloomington: Author House, 2014), 92.

63. *Colección escogida de obras no dramáticas*, 165.

64. *Colección escogida de obras no dramáticas*, 165-6.

65. *Colección escogida de obras no dramáticas*, 165.

66. Juan Millé y Giménez, “Lope de Vega alumno de los jesuitas y no de los teatinos”, *Revue Hispanique* 72 (1928): 247-55.

de la Inmaculada Concepción<sup>67</sup>. De manera que es fácil trasladar todos los conflictos de las órdenes religiosas en el lejano Oriente a la Monarquía hispana, queriendo los jesuitas contar con el reconocimiento de un escritor de la talla de Lope de Vega, para que diera a conocer los mártires de su Orden, allanando así el camino hacia la santidad proclamada desde Roma. Y es en este contexto, en el que debemos situar la obra de Lope de Vega a favor de los jesuitas, y la comedia de Mira de Amescua a favor de la Orden de Predicadores<sup>68</sup>. Esta última bajo el título *Los mártires del Japón*, fechada después del año 1621 por los hechos históricos a los que hace referencia<sup>69</sup>. Aunque existe todo un debate filológico sobre la atribución de esta obra a Mira de Amescua o a Lope de Vega, parece que la balanza se inclina hacia el primero<sup>70</sup>. No es el objetivo de este artículo entrar en tales debates, sino analizar la imagen de los misioneros mártires que la obra de Mira de Amescua nos ofrece. La trama de la obra resulta curiosa, pues narra el cruce de historias, líos amorosos y continuos mal entendidos entre los Reyes de Japón, el Emperador, los religiosos y un grupo de mujeres. Y todo ello enmarcado en el difícil contexto de persecución a todos los predicadores cristianos por un decreto del emperador Jisonén, ante el temor de que los religiosos levanten a la población en contra de su gobierno. Destaca, entre los misioneros que van a ser martirizados, el dominico Fray Alonso de Navarrete, vicario provincial de su Orden en Filipinas<sup>71</sup>, que estuvo en Japón en 1612, en la isla japonesa de Takashima, uno de los lugares más peligrosos para los cristianos, donde fue martirizado en 1617. Aparecen en la comedia otros dos religiosos, que acompañan al P. Navarrete y que responden al nombre de Agustín y Francisco, como el santo fundador de la Orden a la que pertenecen. Esta falta de precisión

67. Sobre el dogma y la Compañía de Jesús véanse los clásicos de Bernardino Llorca, “Los escritores jesuitas españoles y la Inmaculada Concepción en el primer período de la Compañía de Jesús”, *Estudios marianos* 16 (1955): 233-44 y “Los jesuitas españoles y la Inmaculada Concepción desde principios del siglo XVII hasta 1854”, *Salmanticensis* 2 (1955): 585-613. Y sobre Lope y el dogma en Elizabeth Teresa Howe, “Lope de Vega and the Immaculate Conception”, *Bulletin of the Comediantes* 38 (1986): 39-53.

68. Antonio Mira de Amescua, *Los mártires del Japón: comedia famosa en tres jornadas*. BNE, Mss. 17365, ff. 1r-72v.

69. Aparece por ejemplo una referencia a Felipe IV (1621-1665). Antonio Mira de Amescua, *Los mártires del Japón*, ed. Roberto Castilla Pérez (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014), versos 2085-2090. Consultada el 22/05/2017: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/los-martires-del-japon/>

70. También se apunta que podría ser una obra inacabada de Lope que retomaría Mira de Amescua. Roberto Castilla Pérez, *Los mártires del Japón. ¿Lope de Vega o Mira de Amescua?* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014) 143. Consultado el 23/05/2017: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/los-martires-del-japon-lope-de-vega-o-mira-de-amescua/>

71. Ceferino Puebla Pedrosa, O. P. (dir.), *Testigos de la fe en Oriente. Mártires dominicos de Japón, China y Vietnam* (Hong Kong: Secretariado Provincial de Misiones, Provincia dominicana de Nuestra Señora del Rosario, 1987), 19-21.

en los nombres de los otros dos misioneros que van con el P. Navarrete, y la falta de jesuitas en la obra, permite confirmar que fue escrita con la intención de glorificar la actividad del P. Navarrete martirizado, buscar su beatificación<sup>72</sup> y ensalzar la actividad de su orden religiosa en Oriente<sup>73</sup>. Tanto es así, que en la escena en la que se anuncia al P. Navarrete que va a morir, éste pide que le traigan su hábito de dominico para morir en la Orden que profesa<sup>74</sup>. En esta obra, el martirio, además de ser algo positivo y a lo que hay que aspirar, se le añade un punto de atracción o encanto para el resto de misioneros y de todos los cristianos, pues si se martiriza a un misionero lo único que se consigue es que vengan detrás muchos más, y resulte difícil de frenar la expansión católica:

No reposa ni descansa  
 predicando el Evangelio;  
 si le prendes, si le matas,  
 vendrán infinitos luego  
 al honor de la guirnalda  
 del martirio, predicando  
 su ley, porque no acobarda  
 la muerte a los sacerdotes de Cristo<sup>75</sup>

En definitiva, el martirio de misioneros, aunque se produjera en tierras lejanas, estuvo muy presente en la sociedad hispana por distintos medios: las reliquias, los relatos y también el teatro, que contribuyeron a avivar el fervor por el martirio que la Iglesia y, más en concreto, Propaganda Fide, quisieron extender a la sociedad del siglo XVII.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arimura, Rie. “Las misiones católicas en Japón (1549-1639): análisis de las fuentes y tendencias historiográficas.” *Anales del Instituto de investigaciones estéticas* 33/98 (2011): 55-106.
- Arvizu, Fernando de. “Una nueva interpretación de la Teoría del Regio Vicariato Indiano.” *Ius Canonicum* 36/71 (1996): 63-99.
- Betrán Moya, José Luis. “Aun a costa de la propia vida. Martirio y misión en el mundo ibérico de la Edad Moderna.” En *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, editado por José Luis Betrán Moya, Bernat Hernández y Doris Moreno, 283-296. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2017.

72. No obstante, hasta el siglo XIX no fue beatificado.

73. Roberto Castilla Pérez, *Los mártires del Japón. ¿Lope de Vega o Mira de Amescua?*, 143.

74. Antonio Mira de Amescua, *Los mártires del Japón*, ed. Roberto Castilla Pérez, versos 2565-2570.

75. Mira de Amescua, *Los mártires del Japón*, versos 2104-2112.

- Borges, Charles. "The Portuguese Jesuits in Asia: Their economic and political networking within Asia and with Europe." En *Actas do Colóquio internacional: A Companhia de Jesus e a Missionaço no Oriente*, 203-224. Lisboa: Fundação Oriente, 2000.
- Bouza Álvarez, José Luis. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*. Madrid: CSIC, 1990.
- Boxer, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan 1549-1650*. Lisboa: Carcanet, 1951.
- Burrus, Ernest. "Un programa positivo: la actuación misionera de Propaganda Fide en Hispanoamérica." En *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum* [Memoria Rerum], vol. I/2 (1622-1700), editado por Josef Metzler, 648-666. Freiburg: Herder, 1971.
- Cabezas, Antonio. *El siglo ibérico de Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón (1543-1643)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1994.
- Cantelar Rodríguez, Francisco. "El Patronato Regio de Indias en Solórzano Pereira." En *Juan de Solórzano Pereira. De Indiarum Iure (Lib. III: De retentione Indiarum)*, editado por Carlos Baciero, Francisco Cantelar, Antonio García, Jesús María Añoveros, Luciano Pereña y José Manuel Pérez-Prendes, 193-205. Madrid: CSIC, 1994.
- Caracciolo, Alberto. "Sovrano pontefice e sovrani assoluti." *Quaderni Storici* 52 (1983): 279-86.
- Cardim, P. Antonio Francisco. *Una relación de todos los mártires de Japón en "Elogios E. Ramalhete de Flores Borrochado com o sangue dos religiosos da Companhia de Iesu, a quem os tyrannos do Imperio de Iappaõ tiraraõ as vidas por odio da fê católica. Com o catalogo de todos os religiosos, & seculares, que por odio da mesma fê foraõ mortos naquelle imperio, até o anno de 1640*. Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), RES. 5884 P.
- Castilla Pérez, Roberto. *Los mártires del Japón. ¿Lope de Vega o Mira de Amescua?*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014. Consultado el 23/05/2017: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/los-martires-del-japon-lope-de-vega-o-mira-de-amescua/>
- Chang Shik, León. *La percepción de los espacios asiáticos en las Letras Hispanoamericanas*. Bloomington: Author House, 2014.
- Ditchfield, Simon. *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy: Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Domínguez Ortiz, Antonio. "Iglesia institucional y religiosidad popular en la España Barroca." En *Actas del Coloquio internacional: La Fiesta, la ceremonia, el rito*, 9-20. Granada: Universidad de Granada, 1990).
- Durán, Norma. *Retórica de la Santidad: renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. México: Universidad Iberoamericana, 2008.
- Egaña, S.I., Antonio de. "La teoría del Regio Vicariato Español en Indias." En *Analecta Gregoriana, series Facultatis Historiae Ecclesiasticae* 95. Roma: 1958.
- González Lopo, Domingo. "El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII", en *Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna: Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*, 247-60. Murcia: Universidad de Murcia, 1993.
- Howe, Elizabeth Teresa. "Lope de Vega and the Immaculate Conception." *Bulletin of the Comediantes* 38 (1986): 39-53.
- Jiménez Pablo, Esther. "Las misiones en América de la Compañía de Jesús: entre los intereses de la Santa Sede y la Monarquía Hispánica." En *Actas del Congreso de*

- Historia de la Orden dominicana en Argentina: Historia, escritura, arte y espiritualidad*. Tucumán, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, CD-ROM, 2009.
- “El papel de Fray Diego Collado al servicio de Propaganda Fide en las Indias Orientales.” *Librosdelacorte.es*, monográfico 4, año 8 (2016): 153-63.
- Leturia, S.I., Pedro de. “Antonio Lelio de Fermo y la condenación del *De Indiarum Iure* de Solórzano Pereira”, Primera Parte. *Hispania Sacra. Revista de Historia Eclesiástica* I/II (1948): 335-408.
- “El regio vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda.” En *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. 1. Época del Real Patronato, 1493-1800*, 101-52. Caracas: 1959.
- Llorca, Bernardino. “Los escritores jesuitas españoles y la Inmaculada Concepción en el primer período de la Compañía de Jesús.” *Estudios marianos* 16 (1955): 233-44.
- “Los jesuitas españoles y la Inmaculada Concepción desde principios del siglo XVII hasta 1854.” *Salmanticensis* 2 (1955): 585-613.
- Loureiro, Rui. *Os portugueses e o Japão no século XVI. Primeiras informações sobre o Japão*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. Ministerio da Educação, 1990.
- Löw, Giuseppe. “La Canonizzazione nella storia.” En *Enciclopedia Cattolica* III, 569-70. Ciudad del Vaticano: 1949.
- Magariños, Santiago. “La formación intelectual de Juan de Solórzano Pereyra.” *Revista de Indias* 1 (1940): 89-98.
- Mâle, Emile. *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.
- Millé y Giménez, Juan. “Lope de Vega alumno de los jesuitas y no de los teatinos.” *Revue Hispanique* 72 (1928): 247-55.
- Mira de Amescua, Antonio. *Los mártires del Japón: comedia famosa en tres jornadas*. BNE, Mss. 17365, ff. 1r-72v.
- Los mártires del Japón*, editado por Roberto Castilla Pérez. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014. Consultada el 22/05/2017: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/los-martires-del-japon/>
- Miranda Urbano, Carlota. “Mori Lucrum.” O ideal de Missão e Martírio e as missões jesuitas do Extremo Oriente nos séc. XVI e XVII.” *Biblos* 2 (2014), 131-152.
- Nykl, Alois Richard. “Los primeros mártires del Japón and Triunfo de la fe en los reinos del Japón.” *Modern Philology* 22 (1925): 305-23.
- Lope de Vega. *Triunfo de la Fee en los reynos del Iapon por los años de 1614 y 1615*. Madrid: impreso por la viuda de Alonso Martín de Balboa, 1618.
- “Triunfo de la Fe en los reinos del Japón por los años de 1614 y 1615”, de la *Colección escogida de obras no dramáticas de Frey Lope Félix de Vega Carpio*, editado por Cayetano Rosell. Madrid: M. Rivadeneyra, 1856.
- Oliveira e Costa, João Paulo A. *A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses*. Lisboa: Instituto Cultural de Macau, Instituto de História de Além-Mar, 1995.
- O Japão e o cristianismo no século XVI*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.
- Osswald, Cristina. “A iconografia do martirio na Companhia de Jesus entreos sécs. XVI e XVIII.” *Revista Portuguesa de Filosofia* 65 (2009): 481-93.

- Palomo, Federico. "Teatro de Sangue, Expelho de Aço. Antonio Francisco Cardim et la représentation du Martyre dans le monde portugais de la première modernité." En *Entre traces mémorielles et marques corporelles. Regards sur l'ennemi de l'Antiquité à nos jours*, dirigido por Jean-Claude Caron, Laurent Lamoine y Natividad Planas, 165-186. Clemon-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2014.
- Pedraza Jiménez, Felipe B. "Las Rimas Sacras y su trasfondo." En "...Otro Lope no ha de haber...", *Atti del Convegno internazionale su Lope de Vega*, vol. I, 51-83. Florencia, Alinea Editrice, 2000.
- Piacentini, Ernesto. "L'infalibilità papale nella canonizzazione dei Santi." *Monitor Ecclesiasticus* 117 (1992): 91-132.
- Piras, Giuseppe. *La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J. B. Vives, G. Leonardi e M. De Funes*. Documenta Missionalia 10. Roma: Universidad Gregoriana, 1976.
- Pizzorusso, Giovanni y Matteo Sanfilippo. "L'attenzione romana alla Chiesa coloniale americana." En *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica. Vol. III, Inquisición, religión y confesionalismo*, editado por José Martínez Millán, 321-40. Madrid: Parteluz, 1998.
- Prodi, Paolo. "Nuove dimensioni della Chiesa: il problema delle missioni e la conquista spirituale dell'America." En *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVIII*, 267-93. Nápòles: Edizioni Dehoniane, 1979.
- Il sovrano pontefice. Un corpo e due naime: la monarchia papale nella prima età moderna*. Bolonia: Il Mulino, 2013.
- Prosperi, Adriano. "America e Apocalisse. Note sulla "Conquista spirituale" del Nuovo Mondo." *Critica Storica* 13 (1976): 1-61.
- "L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione." *Dimensioni e problemi della ricerca storia* 2 (1992): 190-220.
- Puebla Pedrosa, O. P. Ceferino. *Testigos de la fe en Oriente. Mártires dominicos de Japón, China y Vietnan*. Hong Kong: Secretariado Provincial de Misiones, Provincia dominicana de Nuestra Señora del Rosario, 1987.
- Ribeiro, Madalena. *Samurais Cristãos. Os Jesuítas e a Nobreza Cristã do Sul do Japão no Século XVI*. Lisboa: CHAM, 2009.
- Rodríguez de Ceballos, Alfonso. "El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y en España en los siglos XVI y XVII." *Quintana* 1 (2002): 83-99.
- Rongier, Silvestre. *Historia de la canonización de los mártires japoneses y del beato Miguel de los Santos, con la estensa y verídica reseña de los actos y las festividades que se han celebrado en Roma durante la permanencia del episcopado católico*. Valencia: 1862.
- Ross, Andrew C. *A vision betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1994.
- Sastre Santos, Eutimio. "La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la guerra de los Treinta Años." *Commentarium pro religiosiis et missionariis* 83/3-4 (2002): 231-261.
- Signorotto, Gianvittorio y Maria Antonietta Visceglia. *Court and Politics in Papal Rome, 1492-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- Soler Villalobos, M<sup>a</sup> Paz. “Felipe II, el hombre y el rey.” En *El Escorial: Historia, Arte, Ciencia y Matemáticas*, coordinado por María Teresa González Alarcón, 33-93. CD-ROM, 2011.
- Sorge, Giuseppe. *Il padroado regio e la S. Congregazione ‘de Propaganda Fide’ nei secoli XIV-XVII*. Bolonia: Clueb, 1984.
- Sorge, Giuseppe, Mariam de Ghantuz Cubbe, Carmen M. Radulet y Antonio Vasconcelos de Saldanha. *S. Sede e corona portoghese. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII*. Bolonia, Clueb, 1988.
- Takizawa, Osami. “El testimonio de los mártires cristianos en Japón (1559-1650).” En *Japón y el mundo actual*, coordinado por Elena Barlés y David Almazán, 59-81. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010.
- Ting Pong Lee, Ignacio. “La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato.” En *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum* [Memoria Rerum], vol. I/1 (1622-1700), editado por Josef Metzler, 353-438. Freiburg: Herder, 1971.
- Torre Revello, José. *Ensayo biográfico sobre Juan de Solórzano Pereira*. Buenos Aires: Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas 44, 1929.
- “Juan de Solórzano Pereira. Nuevos datos para su biografía.” *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas* 17 (1933-34): 1-29.
- Valignano, Alessandro. *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, editado por Josef Franz Sxhütte, 273-81. Roma: Edizione di “Storia e Letteratura”, 1946.
- Vas Mingo, Marta Milagros del y Miguel Luque Talaván. “Juan de Solórzano Pereyra y la cuestión de los Justos Títulos: Fuentes del libro I (capítulos IX-XII) de la Política indiana.” En *Estudios sobre América: siglos XVI-XX*, coordinado por Antonio Gutiérrez Escudero y María Luisa Laviana Cuetos, 123-196. Sevilla, AEA, 2005.
- Vicent-Cassy, Cécile. *Les Saintes et Martyres dans l’Espagne du XVIIe siècle. Culte et image*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011.
- Whitney Hall, John. “Early Modern Japan.” En *The Cambridge History of Japan*, vol. IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.