

‘In convertendo Dominus captivitatem’: cautiverio y testimonio de misioneros agustinos y carmelitas descalzos en Isfahán y Shiraz (1626-1627)

POR

MIGUEL NAVARRO GARCÍA

Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)

Resumen

Este estudio reconstruye el cautiverio de misioneros carmelitas y agustinos en Persia entre 1626 y 1627, comenzando con el arresto por confusión de los carmelitas y su pronta liberación, en contraste con la prolongada prisión y traslado de los agustinos a Shiraz, motivados por causas políticas y religiosas diversas. Se destaca la custodia de las reliquias de la reina georgiana Katevan y la firme disposición al martirio frente a las humillaciones sufridas. La paráfrasis en décimas del salmo 125, compuesta por el P. Leandro, carmelita, emerge como expresión literaria y espiritual de consuelo y resistencia. La liberación de los agustinos y la difusión del testimonio en Roma y Portugal ofrecen una perspectiva multidisciplinar que articula historia, diplomacia y espiritualidad misionera.

Palabras clave: Cautiverio y martirio misionero (1626-1627); carmelitas descalzos; agustinos; Persia safávida; salmo 125; diplomacia religiosa; espiritualidad misionera.

Abstract

This study reconstructs the captivity of Carmelite and Augustinian missionaries in Persia between 1626 and 1627, beginning with the mistaken arrest and prompt release of the Carmelites, contrasted with the prolonged imprisonment and transfer of the Augustinians to Shiraz, motivated by diverse political and religious causes. It highlights the safeguarding of the relics of the Georgian queen Katevan and the missionaries' resolute disposition toward martyrdom amid the humiliations endured. The paraphrase of Psalm 125, composed in *décimas* by Father Leandro, a Carmelite, emerges as a literary and spiritual expression of consolation and resilience. The Augustinians' eventual release and the dissemination of their testimony in Rome and Portugal provide a multidisciplinary perspective that integrates history, diplomacy, and missionary spirituality.

Keywords: Missionary captivity and martyrdom (1626-1627); Discalced Carmelites; Augustinians; Safavid Persia.

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA

En Isfahán, el sah Abbás I estaba ausente. Había partido con su ejército hacia el sur, decidido a asegurar el control safávida sobre Basora, enclave clave en la desembocadura del Shatt al-Arab. Desde la fulgurante entrada en Bagdad en 1623 –lograda tras la retirada de las tropas del gobernador otomano Hafız Ahmed Paşa–, la tensión con el Imperio Otomano se había intensificado, convirtiendo las provincias mesopotámicas en escenario de una lucha geoestratégica sostenida. Al mismo tiempo, al norte, el rey se enfrentaba a la inestabilidad en el Cáucaso oriental, donde el príncipe georgiano Teimuraz I de Kajetia, con apoyo moscovita intermitente, se negaba a aceptar el vasallaje impuesto desde Isfahán. Corría el año 1626, y con varios frentes abiertos, Abbás confiaba el gobierno provisional de la capital a su visir principal.

I. EL ARRESTO DE LOS MISIONEROS EN ISFAHÁN: RELATO Y SIGNIFICACIÓN ESPIRITUAL

1.1. La detención de los carmelitas descalzos: entre liturgia y violencia sacra

a. Una liturgia profanada: irrupción y arresto en el convento carmelita

Pocos días después del Nowruz persa –celebrado el 21 de marzo conforme al calendario solar iraní, en coincidencia con el equinoccio de primavera y con antiguas resonancias zoroástricas–, el martes 24 de marzo de 1626,¹ vigilia de la Anunciación de la Virgen, los frailes carmelitas del convento de Jesús María en Isfahán se recogieron, tras el almuerzo, en el silencio habitual para dedicarse a la oración personal. Según los usos de la Orden, este momento estaba reservado a la oración mental, práctica no vocal que constituye desde los tiempos de santa Teresa de Jesús el núcleo contemplativo de la vida carmelitana. Se realizaba ordinariamente en la celda o en el coro bajo, y consistía en un tiempo de íntima unión con Dios, ajeno a toda distracción exterior. La jornada del convento se organizaba en una alternancia rítmica entre oración y recreación –dos horas asignadas a cada una–, susceptible de adaptaciones en función del calendario litúrgico. En los días de mayor significado espiritual, como las vigiliass de solemnidades, se acentuaba el tono de interioridad mediante la reducción del recreo y el incremento del recogimiento orante. La vigilia de la Anunciación –una de las pocas que ha conservado estructura propia en el calendario romano– era vivida con particular intensidad por los carmelitas, cuya espiritualidad mariana encuentra en este misterio una de sus expresiones más profundas: la disponibilidad obediente de María ante el anuncio del ángel (cfr. Lc 1,26–38), el misterio de la encarnación del Verbo y la actitud contemplativa ante la acción de Dios. En este marco litúrgico y es-

¹ Conservamos la narración de los sucesos en el ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI CARMELITANI SCALZI (Roma), AGOCD/A 234c14; 235b1 (235b2 es copia); 285b, V, 12; un resumen en 234c14; otro en 303c, ff. 431–435. CHICK, Herbert, *A Chronicle of the Carmelites in Persia: The Safavids and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries*, Eyre & Spottiswoode, Londres 1939, 281–282.

piritual, el día 24 de marzo de 1626 se desarrollaba en el convento con sobriedad y preparación interior, sin que nada hiciera prever aún el giro abrupto que estaba por acontecer.

En ese momento sonó la campanilla de la portería. Al acudir el portero y preguntar quién llamaba, se le respondió que era el visir, Khalifeh Sol□ān.² Al comunicar la respuesta, los padres salieron a recibirlo, pero no encontraron al propio dignatario, sino a un enviado suyo que, sin pronunciar fórmula alguna de cortesía, irrumpió con impetuosidad en el recinto. Avanzó sin detenerse, observando con detenimiento el claustro y las celdas, como inspeccionando el lugar. Ante tal comportamiento, los frailes, sin conocer aún el motivo de su presencia, supusieron que algo nuevo había ocurrido y no ocultaron cierto gozo, acaso esperanzados por un desenlace inesperado. Sin embargo, pocos instantes después, comenzaron a ingresar en la casa más de doscientos hombres armados –según consta en la fuente–, sin contar los efectivos que permanecieron apostados en el exterior. El contraste entre la primera impresión y la irrupción militar masiva revelaba que el episodio no respondía a una simple visita oficial, sino al inicio de una operación de mayor gravedad. El emisario, sin mediar explicación sobre su presencia, preguntó con tono seco cuántos religiosos residían en el convento. Uno de los frailes respondió que eran cinco en total. La brevedad del interrogatorio y la ausencia de protocolo reforzaban la impresión de que no se trataba de una visita ordinaria, sino del preludio de una intervención forzosa ya en marcha. En el convento estaban tres Padres (P. Dimas de la Cruz, P. Eliseo de San Andrés y P. Baltasar de Santa María) y dos hermanos (Fr. Diego de la Cruz y Fr. Ángel de Santa Teresa). El padre Juan Tadeo³ se hallaba ausente en esos días, pues había partido hacia Shiraz. Antes de su partida, había actuado como fiador del portugués Melchor de Campos en un compromiso económico

² Khalifeh Soltan o Sayyed ‘Ala’ al-Din Hoseyn, nacido en 1593, Visir desde 1624. Cfr. FLOOR, Willem, “A Note on The Grand Vizierate in Seventeenth Century Persia”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 155 (2005) 451.

³ El 20 de diciembre de 1625 Propaganda Fide escribe, a través del P. Agostino Coppo, armenio en visita a Isfahán, al P. Manuel, prior agustino de Isfahán (ARCHIVIO PROPAGANDA Fide (Roma), Lettere, 4 (1625), 208v-209v) y al P. Juan Tadeo, Vicario Provincial sustituto de los carmelitas descalzos de Isfahán (apf, Lettere, 4 (1625), 209v-210r) exhortándolos a promover la fe católica entre los cismáticos y no cristianos.

contraído con tres comerciantes armenios, garantizando el pago de cien tumanes en el plazo de seis meses o, en su defecto, asumiendo personalmente la responsabilidad de la deuda.⁴

El enviado del visir transmitió la orden de arrestar a todos los religiosos, en cumplimiento del mandato del sah. La ejecución fue inmediata y brutal: los soldados se abalanzaron sobre los frailes con violencia desmedida, “como leones” (Sal 22,13; cfr. 1Pe 5,8), y procedieron a inmovilizarlos atándoles las manos a la espalda. No faltaron golpes, bofetadas, puñetazos ni bastonazos en medio del desconcierto. Así maltratados y maniatados, fueron conducidos uno a uno hasta la portería del convento, sin explicación alguna ni posibilidad de defensa. La ruptura del espacio conventual y la agresión a personas consagradas subrayaban la excepcionalidad y gravedad del momento. Los religiosos se animaban mutuamente (1Tes 5,11), a pesar de la precariedad en que se encontraban: alguno carecía del cingulo, otros del escapulario, y no faltaban quienes habían perdido incluso la capucha del hábito. La fraternidad, sin embargo, se mantenía intacta sostenida por la disciplina interior y la fidelidad al carisma, “que no atendíamos a proveernos sino al interior”.

b. Camino de afrenta y deseo de martirio: del escarnio a la esperanza eterna

Saliendo juntos del convento, los religiosos entonaron en alta voz el *Te Deum laudamus*, himno tradicional de acción de gracias, y durante el trayecto hacia la fortaleza del visir proseguían con la recitación de himnos y salmos. El cortejo no era solo litúrgico, sino también espiritual: en sus gestos y palabras se manifestaban disposiciones de martirio, fe, esperanza, contrición, magnanimidad y otras virtudes evangélicas, conforme al testimonio paulino que exhorta a gloriarse incluso en la tribulación, “porque

⁴ AGOCD/A 481c8. Los armenios reclamarán al sah en 1626 el pago de la deuda, dictaminando este que debe cumplirse la justicia. Por ello los tres armenios van al convento de Isfahán, ya en 1627, estando allí los Padres Tadeo, Dimas y Baltasar. El P. Tadeo, vista su pobreza, irá a Julfa a pedir, y ruega al P. Dimas que no escriba al General, para evitar el oprobio, pues al no poder asumir la deuda deberá ir a prisión. Se los pide al alemán Clemente Benedetto que le presta los 100 tumanes o 1.000 cequíes de oro el 29 de julio de 1627. Posteriormente el dicho Clemente querrá cobrar en Goa el préstamo, y finalmente se dirigirá al Definitorio General, pero se entera de la muerte del P. Tadeo en 1633.

la tribulación produce paciencia; la paciencia, virtud probada; y la virtud probada, esperanza” (Rom 5,3-5). En un momento del recorrido, un soldado, irritado por los cánticos, ordenó a uno de los religiosos que guardara silencio; al no obedecer, levantó el bastón para golpearle el rostro. El fraile, sin inmutarse, le ofreció la mejilla, en literal cumplimiento de la enseñanza evangélica: “al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra” (Mt 5,39). Sorprendido por la mansedumbre del gesto, el soldado no consumó el golpe ni pronunció palabra. Las calles estaban abarrotadas de curiosos, y los soldados, abriéndose paso con violencia, se veían obligados a dispersar a la multitud a bastonazos. Durante el trayecto, los religiosos, expresándose en lengua persa, no cesaban de predicar la fe en Cristo, tanto a los soldados que los custodiaban como a los numerosos curiosos que se agolpaban para presenciar el espectáculo. Con palabras y actitudes, daban testimonio de cuán voluntariamente abrazaban el sufrimiento por amor a Jesús, animados por un ardiente deseo de obtener el martirio y ofrecer su vida por causa del Evangelio –tal como enseña san Pablo: “a vosotros se os ha concedido no solo creer en Cristo, sino también sufrir por él” (Flp 1,29)–, y conforme al testimonio del Apocalipsis, “no amaron tanto su vida que temieran la muerte” (Ap 12,11). Su entereza espiritual, aun en medio de las ataduras y los malos tratos, provocaba reacciones encontradas entre la multitud: algunos se compadecían de ellos, otros los insultaban, e incluso se oyeron gritos de venganza, atribuyéndoles responsabilidad indirecta en antiguos episodios de conversión de musulmanes al cristianismo: “¡Estos infieles pagan ahora la culpa de aquellos moros que hicieron cristianos hace algunos años, los cuales fueron lapidados y quemados por orden del sah!”.⁵ Sin conocer aún los motivos de su arresto ni alcanzar a imaginar las razones que motivaban tan violenta intervención, los religiosos interpretaron el acontecimiento a la luz de su fe, persuadidos de que había llegado la hora en que Cristo, por pura misericordia, “quería hacernos la gracia de que diéramos la vida y muriéramos por la confesión de nuestra santa fe cristiana”. Lejos de abatirse, se animaban mutuamente evocando la memoria de algunos santos mártires, y de modo especial a los Cuarenta Mártires de Sebaste, cuyo testimonio

⁵ PRÓSPERO DEL ESPÍRITU SANTO, *Breve Relazione del martirio di cinque Persiani nuovamente battezzati dalli padri Carmelitani scalzi che habitano nella missione di Persia appresso quel Re nella sua città di Haspahan*, Zannetti, Roma 1622.

de fidelidad hasta la muerte resonaba con particular fuerza en ese momento.⁶

Para que todos los cinco muriéramos constantemente por su amor, y cuando nos hubieran querido dar tormentos y matar, para ser fuertes y constantes, nos repartimos entre nosotros las cinco llagas de Nuestro Señor, cada uno apoyándose y tomando vigor de la que había elegido.

Esta identificación espiritual con las llagas de Cristo expresa, en clave simbólica, la participación mística en su pasión redentora (cfr. Ga 6,17). La caridad fraterna y el ardor del deseo martirial daban forma a una escena de notable fuerza interior: caminaban con tal alegría que uno de los frailes, dirigiéndose a otro, le animó a dar un salto por amor de Dios; y, a pesar de estar atado, comenzó a saltar con júbilo. Otro añadió, entre sonrisas: “¡Si hubiera llegado ya el padre Visitador con sus acompañantes, qué bella procesión haría esto!”. El lenguaje litúrgico, la actitud gozosa y la referencia al martirio se entrelazaban así en una vivencia comunitaria que transformaba el sufrimiento en ofrenda y la violencia recibida en celebración pascual.

Les confortaba interiormente el hecho de hallarse en la víspera del “día en el cual fue anunciado Cristo” (cfr. Lc 1,26-38), es decir, la solem-

⁶ Los Cuarenta Mártires de Sebaste fueron un grupo de soldados cristianos pertenecientes a la *Legio XII Fulminata*, martirizados hacia el año 320 en la ciudad de Sebaste, en Armenia Menor, durante la persecución contra los cristianos llevada a cabo en Oriente por el emperador Licinio, tras romper su acuerdo de tolerancia con Constantino a partir del año 316. Rechazaron renegar de su fe y fueron condenados a morir desnudos en un estanque helado, durante una noche de invierno, mientras eran custodiados por los soldados imperiales. El testimonio más antiguo sobre su martirio proviene de san Basilio de Cesárea (370–379), quien les dedica una homilía pronunciada en su fiesta litúrgica, donde resalta el carácter eclesial, unitario y heroico de su sacrificio (BASIL OF CAESAREA, *Exegetic homilies* (=Fathers of the Church Series), XLIV, Catholic University of America Press, Washington DC 1963, xix, PG 31, 507). Su culto fue ampliamente difundido en Oriente y más tarde recogido en el *Martirologio Romano* del 10 de marzo, especialmente en la edición reformada bajo Gregorio XIII y revisada por san Roberto Belarmino (ROBERTUS BELLARMINUS, *Martyrologium Romanum*, Typis Vaticanis, Romae 1586.). La comunidad carmelita de Isfahán, establecida en un contexto oriental y familiarizada con la tradición martirial de aquellas tierras, evoca a los Cuarenta Mártires no solo por su cercanía geográfica y simbólica, sino también como modelo de martirio colectivo, fidelidad inquebrantable y fraternidad hasta la muerte, ideales que los frailes deseaban imitar en su propio testimonio de fe.

nidad de la Anunciación, cuya significación cristológica y mariana dotaba de un sentido providencial al momento que atravesaban. Al aproximarse a la fortaleza del visir, expresaban entre ellos, en actitud de entrega, palabras inspiradas en la tradición martirial: “Oh buena prisión tan deseada por nosotros, te rogamos, Señor Nuestro Jesucristo, que nos hagas la gracia de que no salgamos vivos sino muertos por tu amor”, evocando así el espíritu con que, según la tradición, san Andrés apóstol acogió su pasión.⁷ Al llegar a la puerta del recinto, besaron con reverencia el umbral, como signo de aceptación voluntaria del destino que les aguardaba. Fueron luego conducidos al diván, o sala de audiencias, donde se encontraban ya reunidos el visir Khalifeh Sol□ān y diversas personas de rango, junto con otros asistentes de condición ordinaria.⁸

⁷ La expresión “Oh buena prisión tan deseada...” no constituye una cita exacta de los textos canónicos, pero refleja con claridad la actitud de entrega total y amor sacrificial que caracterizó el martirio de san Andrés apóstol. Su formulación se aproxima a una paráfrasis de las palabras que la tradición litúrgica y hagiográfica le atribuye al ser conducido a la cruz, transmitidas desde la Antigüedad y popularizadas en la Edad Media por obras como la Leyenda áurea de Santiago de la Vorágine: “¡Oh cruz amable, oh cruz ardientemente deseada y al fin tan dichosamente hallada! ¡Oh cruz, que serviste de lecho a mi Señor y Maestro, recíbeme en tus brazos, y llévame de en medio de los hombres, para que por ti me reciba quien me redimió por ti y su amor me posea eternamente!” (cfr. VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, Alianza, Madrid 1982, 34). Esta tradición tiene como origen los relatos apócrifos recogidos en los *Acta sancti Andree apostoli* (MIGNE, Jacques Paul (ed), *Patrologia Latina*, París: Imprimerie Catholique, Paris 1844-1855, PG 2, col. 1276), y fue ampliamente utilizada en la predicación espiritual de los siglos XVI y XVII. Resulta especialmente significativo que los carmelitas de Isfahán apelaran a san Andrés en el momento de su arresto, no solo por su valor ejemplar de firmeza ante el martirio, sino también por su papel como figura fundacional de la cristiandad oriental. Llamado el *Protocletos* (“Primer llamado”), san Andrés es considerado en la tradición ortodoxa como quien predicó en diversas regiones del Este y designó al primer obispo de Bizancio, estableciendo así la sucesión apostólica oriental. Su mención en este contexto carmelita –en tierra persa– sugiere una conexión simbólica con la Iglesia de Oriente y una conciencia profunda de la universalidad del testimonio cristiano. En última instancia, esta actitud remite a la enseñanza de Cristo en el Evangelio: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día y sígame” (Lc 9,23).

⁸ agocd/a 261p13.9, en las ordenaciones del convento de Isfahán fechadas el 25 de julio de 1626, el P. Leandro resume estos acontecimientos hasta la llegada al palacio, y se muestra confuso de que el Señor no lo coloque a él en una situación similar de sufrimiento. “Ordenaciones hechas al final de esta Visita en el convento de Isfahán. Así certifico que encontré este convento actualmente en paz y en observancia regular, y a los religiosos con-

c. Del castigo al respeto: la disculpa del visir

Al verlos atados y visiblemente maltratados, el visir Khalīfeh Solīmān, visiblemente afectado por la escena, ordenó que los soltaran de inmediato. Reprendió con severidad a los soldados responsables del trato infligido y expresó su voluntad de sancionarlos. Sin embargo, uno de los frailes, permaneciendo en pie con gran serenidad de rostro y las manos aún detrás de la espalda -como si siguieran atadas, aunque ya había sido liberado-, exclamó: “Déjenos estar, que estamos bien”, en una actitud que recuerda las palabras del apóstol Pablo: “Cuando soy débil, entonces soy fuerte” (2Co 12,10), testimonio de fortaleza nacida del sufrimiento por Cristo. El visir le indicó entonces que no adoptara esa postura y que todos los frailes se sentaran ante él. A continuación, les preguntó si habían recibido algún agravio, a lo que ellos respondieron con humildad que habían sido tratados con cortesía, ya que así recibían todo lo que les acontecía por amor de Cristo (cfr. Col 3,17), y que no deseaban que los soldados fueran castigados, perdonándolos de hecho con generosidad evangélica (cfr. Lc 23,34).

El visir se excusó formalmente por el trato indebido, asegurando que no se correspondía con lo que él había ordenado. Y como también se debía proceder al traslado de los padres agustinos, dispuso que en adelante se

solados y fervorosos, tanto en el estudio de las lenguas como en el celo por la salvación de las almas y en el deseo de padecer por amor de Dios, como lo demostraron este mismo año en una ocasión en la que fueron apresados por error, al haber entendido mal el gobernador una carta del rey. En ella, por razón de Estado, en relación con los asuntos de Ormuz y otros sucesos de guerra, se ordenaba la detención y traslado a Shiraz de los reverendos padres de San Agustín. En dicha ocasión, los nuestros fueron también arrestados, siendo tratados con gran dureza de hecho y de palabra, y conducidos públicamente por las calles hasta la fortaleza, con gran indecencia: las manos atadas a la espalda y recibiendo golpes con palos. En medio de todo ello, mostraron singular virtud, manifestando alegría interior al padecer por amor de Dios, con signos exteriores evidentes de gozo espiritual (cfr. Hch 5,41: “salieron gozosos de haber sido considerados dignos de padecer por el nombre de Jesús”). Hacían numerosos actos de ofrecimiento y martirio (cfr. Flp 1,29: “se os ha concedido no solo creer en Cristo, sino también sufrir por él”), y caminaban cantando salmos en alabanza del Señor por quien sufrían (cfr. Hch 16,25: Pablo y Silas “cantaban himnos a Dios mientras estaban en prisión”). De ello he quedado profundamente consolado, por una parte, y, por otra, confuso, al ver que, por falta de virtud, el Señor no me pone a mí en semejantes ocasiones (eco de 2Co 3,5: “nuestra capacidad viene de Dios”, y del reconocimiento paulino de la gracia de sufrir por Cristo)).

les tratara con corrección y se evitara repetir los abusos sufridos por los carmelitas. Acto seguido, comunicó que el sah había ordenado el envío de todos los religiosos a Shiraz, donde el Khan –Imam Qolī Khān, gobernador de la provincia de Fars–⁹ les explicaría personalmente las causas de su detención, ya que él mismo, el visir, desconocía los motivos y se declaraba sorprendido por el contenido del decreto real. Los carmelitas respondieron con disponibilidad, afirmando que irían gustosamente a Shiraz si esa era la voluntad del sah, y que en conciencia no se sabían culpables de falta alguna. Su respuesta reflejaba la actitud evangélica de obediencia serena a la autoridad civil, confiada en la justicia divina (cfr. 1Pe 2,19–20), y la firme convicción de estar padeciendo por el nombre de Cristo.

d. Muwāzara: controversia religiosa durante la espera de la llegada de los frailes agustinos presos

Dado que el visir deseaba que los carmelitas permanecieran allí hasta la llegada de los padres agustinos, con el fin de leerles a todos conjuntamente la orden que había recibido y poder tomar entonces una resolución definitiva sobre lo que debía hacer, dispuso que aguardaran en la sala. Mientras tanto, comenzó a dirigirles diversas preguntas, abordando con tono inquisitivo una serie de temas de carácter religioso, político y social, en lo que parecía más un intento de sondear sus opiniones y actitudes que una indagación formal.

Siendo los persas extremadamente curiosos, no solo de interrogar, sino también de ser interrogados, permiten de buen grado disputas y controversias, siendo esto natural en ellos,¹⁰ y en ello son bastante diferentes

⁹ SAVORY, Roger, “Emām qolī Khan”, en *Encyclopaedia Iranica*, VIII (2013) 4, 394.

¹⁰ La referencia al gusto persa por las “disputas y controversias” alude a una práctica cultural profundamente arraigada en el Irán safávida: el arte del debate público o *muwāzara* (del árabe *muwāzara*, disputa, diálogo argumentativo), forma de ejercicio intelectual frecuente en madrazas, cortes y círculos literarios. Esta disposición al diálogo y a la controversia –especialmente en temas religiosos, filosóficos o lingüísticos– contrastaba con la tradición otomana, más jerárquica y legalista en el manejo del disenso. En el contexto chií, el debate era considerado una vía legítima para el esclarecimiento doctrinal y la formación del juicio, reflejo de una teología que valoraba el razonamiento (*‘aql*) junto con la revelación (*naql*). Cfr. SCHMIDTKE, Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford 2016, 28-30.

de la nación turca y de muchos otros que, aunque son sus seguidores en la secta, son sin embargo muy distintos y divididos en opinión. De aquí es que entre los mahometanos son llamados *chíes*, lo que propiamente se interpreta “sectarios”, no avergonzándose ellos de este nombre. Discrepan de los turcos, tártaros y muchos árabes, y aun de otros muchos de la misma secta;¹¹ y, para decir lo que los nuestros aquí sienten en materia de letras humanas –en las cuales estos profesan mucho–, hoy superan bastante a todos los otros de su secta.¹²

Así, los presentes en el diván, movidos por el deseo de conocer la doctrina cristiana, interpellaron directamente a los carmelitas, preguntándoles en voz alta “qué creen los Padres de Cristo y qué creen en Él”. El visir, deseoso de satisfacer la curiosidad de los notables persas allí reunidos, recogió la inquietud y trasladó formalmente la pregunta a los frailes. Estos respondieron con mesura, afirmando que, si el visir les concedía licencia y había verdadero deseo de escuchar la verdad, dirían de corazón lo que sinceramente creían. El visir replicó que eran sus huéspedes y que convenía mantener la conversación. Al tiempo que afirmaba esto, hizo

¹¹ La división entre chiitas y sunitas se origina tras la muerte de Mahoma (632), en torno a la cuestión de su sucesión. Los chiitas, predominantes en Persia, sostienen que el liderazgo legítimo recae en Alí –y en sus descendientes– por designación divina; los sunitas, como los turcos otomanos, reconocen la autoridad de los primeros califas elegidos por consenso. Doctrinalmente, los chiitas desarrollaron la figura del imán infalible y una teología marcada por la espera mesiánica y el martirio. La enemistad histórica se agudizó tras el asesinato del imán Husayn, nieto de Mahoma, a manos del califa omeya Yazid en la batalla de Karbala (680), episodio que se convirtió en símbolo de la opresión sunita y de la legitimidad sufriente del chiismo.

¹² A diferencia del mundo sunita otomano, más centrado en la jurisprudencia (*fiqh*) y la exégesis legal, el chiismo iraní favorecía el estudio de la lógica, la filosofía, la gramática y la teología especulativa, integrando saberes racionales con la formación religiosa. Ello confería al entorno chiita un perfil más humanista y abierto al debate doctrinal. Esta diferencia se explicaba, en primer lugar, por el carácter más racionalista y especulativo del sistema educativo chiita, que incorporaba el *kalām* (teología discursiva) y el *falsafa* (filosofía) como componentes legítimos del saber religioso. En segundo lugar, por la continuidad de una tradición filosófica propia en Irán, que desde Avicena hasta Mullā Ṣadrā había desarrollado un pensamiento metafísico y teosófico con fuerte base aristotélico-islámica. Y, en tercer lugar, por una actitud de mayor apertura al diálogo intelectual e interreligioso, visible en la tolerancia hacia la controversia, la retórica y el intercambio con sabios de otras confesiones, algo que los misioneros europeos valoraban particularmente.

una señal de aprobación –como también hicieron los demás persas presentes– indicando su voluntad de oír la exposición carmelita.

El prior, P. Dimas –aunque su elección canónica aún no había sido formalmente validada–, al percibir la buena disposición de los persas, pero consciente de no dominar suficientemente la lengua, delegó la respuesta en el P. Baltasar, quien sí poseía competencia en persa. Este, antes de hablar, se expresó “confiado en las palabras que dijo Nuestro Señor a sus discípulos: ‘Cuando os lleven ante reyes y gobernadores, no os preocupéis de cómo o qué habéis de hablar, porque se os dará en aquella hora lo que habéis de hablar’” (Mt 10,18-19). Acto seguido, el P. Baltasar expuso con claridad y libertad de espíritu la doctrina que la Santa Fe enseña según la Iglesia Católica, presentándola de forma ordenada y extensa. Los oyentes musulmanes se mostraron sorprendidos por la libertad y la serenidad con que los religiosos hablaban de conceptos que eran contrarios a su propia confesión –a la que los frailes se refieren como “secta”–, y más aún por la altura doctrinal del discurso, que, según se relata, “sus entendimientos carnales no la comprendían”, expresión que apunta tanto a la distancia teológica como a la diferencia en claves espirituales de comprensión.¹³

La siguiente cuestión fue cuál había sido el origen de su venida a Persia y qué hacían allí.

¹³ La pregunta “qué creen los Padres de Cristo y qué creen en Él” remite a dos cuestiones teológicas centrales desde la perspectiva islámica: la identidad de Jesús (s) y su naturaleza divina, negadas por el islam, pero afirmadas como núcleo de la fe cristiana. Los interlocutores persas buscaban saber si los carmelitas lo reconocían solo como profeta o también como Hijo de Dios. Según el Corán, Jesús es “un profeta de los justos” (Q 6:85), “espíritu y palabra de Dios” (Q 4:171), nacido de María virgen, pero no el Hijo de Dios ni Dios mismo: “No digáis ‘Tres’ [...]; Dios es uno solo. Lejos esté que tenga un hijo” (Q 4:171; cfr. Q 5:116). La respuesta del P. Baltasar, aunque no se reproduce íntegra en el texto, consistiría en una exposición doctrinal sistemática según la enseñanza de la Iglesia Católica, probablemente incluyendo la confesión del dogma de la encarnación (“Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros”, Jn 1,14), la divinidad de Cristo (“Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo”, Mt 16,16), su muerte redentora (“murió por nuestros pecados”, 1Co 15,3) y su resurrección corporal (“si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe”, 1Co 15,17). De ahí la sorpresa de los oyentes musulmanes ante la claridad, libertad y altura conceptual del discurso, que contradecía abiertamente su credo y, según se relata, desbordaba su capacidad de comprensión espiritual (“sus entendimientos carnales no la comprendían”).

Les respondimos que su rey había deseado desde hacía tiempo establecer amistad con el Pontífice Romano, y que, en consecuencia, había enviado embajadores desde Persia a Roma para tratar dicha amistad con la alta majestad del Papa. Añadimos que Su Santidad había aceptado con benevolencia tal acercamiento y que, para que esa amistad se consolidara y creciera cada día más, nos había enviado a estas regiones con la misión de testimoniar continuamente la perfecta amistad y el verdadero afecto que el Sumo Pontífice profesa hacia este monarca. Acostumbramos también a explicar, cuando esta gente nos pregunta por el Papa, que Él es el Vicario de Cristo Nuestro Señor y su Lugarteniente en la tierra; añadimos que supera en majestad y dignidad a todos los príncipes del mundo, y que todos se arrodillan ante Él y le besan. Por lo general, quedan satisfechos con esta respuesta.¹⁴

La siguiente pregunta fue si de Mahoma se encontraba escrito algo en el Evangelio.¹⁵

Les respondimos que no, y que, por el contrario, lo que el Santo Evangelio enseña es que Cristo Nuestro Señor, seiscientos años antes de la venida de Mahoma, advirtió con insistencia a sus discípulos que estuvieran atentos y vigilantes, porque después de Él vendrían falsos profetas, que se presentarían como enviados verdaderos y lograrían engañar a muchos con sus ficciones y mentiras. “Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces” (Mt 7,15); “Se levantarán muchos falsos profetas y engañarán a muchos” (Mt 24,11); “No creáis a cualquier espíritu, sino examinad si los espíritus vienen de Dios, porque muchos falsos profetas han salido al mundo” (1Jn 4,1). Añadimos también que en otros libros de nuestra santa fe se nos amonesta a no creer ni siquiera a un ángel si nos anunciara algo

¹⁴ NAVARRO, Miguel, “La Orden del Carmelo Descalzo y la visión de Persia en el siglo XVII”, en *Monte Carmelo* 126 (2018) 253-312.

¹⁵ El Corán afirma que Mahoma fue anunciado previamente en las Escrituras judías y cristianas: “aquellos que siguen al Enviado, el Profeta iletrado, a quien encuentran escrito en lo que tienen de la Torá y del Evangelio” (Corán 7:157). La tradición musulmana ha identificado esa supuesta profecía con diversos pasajes bíblicos –especialmente del Evangelio de Juan– reinterpretados alegóricamente. Los autores cristianos, sin embargo, han rechazado sistemáticamente esta lectura, señalando que los textos evangélicos advierten, por el contrario, contra la aparición de falsos profetas tras la ascensión de Cristo (cfr. Mt 7,15; 24,11; 1Jn 4,1).

contrario a las palabras de Cristo y del Evangelio, conforme a lo que enseña san Pablo: “Aun si nosotros, o un ángel del cielo, os anunciara un evangelio diferente del que os hemos predicado, sea anatema” (Ga 1,8¹⁶). Finalmente, concluimos reafirmando que nuestra fe se basa en la doctrina evangélica, y que a ella nos mantenemos fieles.

A la pregunta si el vino era lícito o prohibido entre los cristianos

les respondimos que, en absoluto, el vino no está prohibido entre nosotros, sino que lo que se reprueba es su uso desordenado o superfluo, conforme a la enseñanza del apóstol: “No os embriaguéis con vino, que lleva al libertinaje, sino llenaos del Espíritu” (Ef 5,18). Añadimos que esta norma no se aplica únicamente al vino, sino a todo exceso en el uso de bebidas, alimentos e incluso del pan, cuando se quebranta la regla de la templanza, como enseña san Pablo al enumerar los frutos del Espíritu: “templanza: contra tales cosas no hay ley” (Ga 5,22-23). Aquellos que abusan de estos bienes, entregándose a la embriaguez o a la gula, no solo son dignos de reprensión, sino también –según la doctrina cristiana– merecedores de corrección y castigo.

El visir retomó entonces el asunto que motivaba la comparecencia de los frailes ante su presencia. Explicó que, dado que llevaba poco tiempo en el cargo, no distinguía entre las diversas Órdenes religiosas, y que, al haber recibido del sah la orden de enviar bajo custodia a Shiraz a los Padres de Portugal –es decir, a los agustinos–, había mandado llamar a todos los religiosos para aclarar su identidad. Les preguntó entonces quiénes eran, a lo que los carmelitas respondieron que eran los Padres enviados por el Papa. El visir, al haber leído en la carta real únicamente la mención de “Padres de Portugal”, quedó en suspenso y expresó su perplejidad. Los amonestó con severidad, advirtiéndoles contra el riesgo de mentir, a lo cual los carmelitas respondieron con humildad que preferirían perder mil veces la vida antes que decir una sola mentira.

¹⁶ Ha sido ampliamente utilizado en la tradición polémica cristiana como criterio de discernimiento doctrinal. En contextos misionales, especialmente en Oriente, se invocaba este versículo para rechazar cualquier revelación posterior al Evangelio, como la del islam o de otros movimientos proféticos, subrayando la unicidad y suficiencia del mensaje de Cristo tal como fue transmitido por los apóstoles.

En el diván se hallaba presente un persa, ministro de justicia, hombre de larga experiencia en su oficio y buen conocedor de la ciudad de Isfahán, quien además conocía bien a los carmelitas y era consciente de la estima y los favores que el sah les había mostrado en el pasado. Los frailes, señalándolo con respeto, declararon que él podía dar testimonio de su identidad y de la consideración de que siempre habían gozado. Ante ello, el visir cesó momentáneamente su conversación con los carmelitas y se dirigió a los persas presentes para deliberar. Fue en ese momento cuando llegaron los Padres de San Agustín.

1.2. De la brutalidad al discernimiento: los agustinos ante el visir

Estaban los padres agustinos¹⁷ en su convento de Nossa Senhora da Assumpção (fundado en 1602,¹⁸ activo hasta 1749) cuando, al mediodía, sonó la campanilla de la portería¹⁹. Fue Fr. Antonio das Chagas²⁰ quien

¹⁷ *Un informe de 1626 sobre el estado de las misiones bajo su jurisdicción, enviado por el vicario provincial en Goa al provincial y definidores de la provincia portuguesa* (ARCHIVO PROPAGANDA FIDE (Roma), SOCG, 189, 369r-374v; recogido por ALONSO VÄNES, Carlos, “Agustinos en la India (1624–1642)”, en *Analecta Augustiniana* 37 (1974) 261–268.

¹⁸ El convento agustino de Isfahán fue fundado en el año 1602 por mandato del provincial P. M. Fr. Pedro da Cruz, quien envió como fundadores al P. Jerónimo da Cruz, junto a Fr. Christovão do Espírito Santo, primer prior, y Fr. Antonio de Govea. La fundación se realizó con aprobación del virrey portugués de la India y en el contexto de una embajada a Persia que buscaba establecer relaciones diplomáticas y religiosas.

¹⁹ Conocemos el relato de los Padres agustinos por dos documentos: una carta del prior, P. Manuel de la Madre de Dios, a su provincial de 1626 (*Traslado da carta que o padre prior do Convento de Santo Agostinho de Aspão, ao padre provincial da dita Ordem, em que lhe dá conta e aponta a causa de que o Xá, rei da Pérsia teve para mandar prender os religiosos da dita Ordem que estão em Aspão*. ARCHIVO TORRE DO TOMBO (Lisboa), *Institutos Religiosos da Índia*, mç. 4, 208) y una *Carta del P. Vicario Provincial de San Agustín de la India Oriental, dirigida a los Padres Provincial y Definidores de la Provincia de Portugal del mismo Orden, sobre los asuntos concernientes a sus religiosos en las cristiandades a las que asisten en aquellas regiones* (APF, SOCG, 189, ff. 369-374), impresa en Lisboa por Antonio Alvarez, 1628, y en Roma en 1629 en italiano, por la Rev. Camera Apostolica. El P. Juan de Rocha ejerció el cargo vicario repetidamente desde 1623 hasta noviembre de 1628. Desde entonces y hasta abril de 1629 lo ocupó de forma provisional, en tanto no llegaba el nuevo vicario designado en Portugal, el P. Antonio de Moraes. Finalmente, en abril de 1629 arribó a Goa, en las naves procedentes de Mascate, el nuevo vicario P. Luis de Coutinho, quien asumió el cargo de inmediato y lo mantuvo hasta 1633. Cfr. MANUEL DA AVE MARIA,

acudió, ya que poseía las llaves. Ante él, un enviado del visir y su comitiva le advirtió que no cerrara la puerta, pues se aproximaban el visir y el embajador turco para presenciar un *tamash* –espectáculo público o ceremonia de honor–, y que por ello debía llamar a todos los religiosos. Así, entraron en el convento e interrumpieron la siesta de los padres, quienes salieron de dos en dos a recibir a los visitantes.

Era prior el P. Manuel de la Madre de Dios,²¹ que después de estar en Goa, Lahor y Mascate, había vuelto a Isfahán, consiguiendo pagar las deudas del convento. Había venido ya enfermo, por una piedra que desde hacía dos años tenía atravesada en el conducto y le causaba grandes padecimientos. Preguntó qué se deseaba. Le repitieron el mismo mensaje dado en la entrada, y le preguntaron cuántos religiosos residían en la casa. El prior respondió que eran tres sacerdotes y un hermano. El enviado del visir ordenó entonces que todos salieran a ofrecer sus respetos al visir y al embajador otomano –una visita que, en realidad, era fingida. Sentados ya en la puerta, uno de los soldados gritó súbitamente que quedaban detenidos en nombre del sah. Inmediatamente, los hombres armados arremetieron contra los religiosos con violencia desmedida, atándoles las manos a la espalda. El P. fray Sebastián²² fue derribado al suelo con tal

Manual Eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N. S. P. Agostinho, en SILVA REGO, António da (ed.), *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, XI, Agência Geral das Colónias, Lisboa 1955, 98.

²⁰ *Ibid.*, 163.

²¹ Fray Manoel da Madre de Deus, cuyo nombre civil era Manuel Soares, nació en Lisboa (feligresía de Loreto) hacia 1591. Ingresó en la Orden el 22 de septiembre de 1610 y profesó en el convento de Goa el 23 de septiembre de 1611. Fue ordenado sacerdote y ejerció como predicador y confesor. Desempeñó el cargo de prior en el convento de Shiraz y, entre el 15 de febrero de 1625 y 1627, en el convento de Ispahán. Cfr. MANUEL DA PURIFICAÇÃO, *Memórias da Congregação Agostiniana na Índia Oriental*, en Biblioteca Nacional de Lisboa, *Fundo Geral*, 177, 262-289 (copia en 290-321). ALONSO VAÑES, Carlos, *Los Mandeos y las Misiones Católicas en la primera mitad del s. XVII*, Pontificio Istituto Orientale, Rome 1967, 92, señala que fray Manoel murió en Goa antes del 28 de octubre de 1628, dato confirmado por una carta del P. Domingo de la Expectación, OSA, dirigida a Pietro Della Valle, reproducida por el propio ALONSO VAÑES, Carlos “Misiones de la Orden de San Agustín en Georgia (1628-1639)”, en *Analecta Augustiniana* 28 (1965) 243-244.

²² Fray Sebastião de Jesus, nacido en Lisboa con el nombre secular de Sebastião Rodrigues, era hijo de Sebastião Roiz y Beatriz Gomes. Ingresó en la Orden en Portugal el 2 de abril de 1593, con apenas 19 años, y fue el primer novicio que llegó a la India en la misión de

brutalidad que, al golpearse el rostro contra la tierra, comenzó a sangrar abundantemente por la nariz. Entre puñetazos, pisotones y golpes, terminaron de inmovilizar a todos los frailes. También apresaron a los cuatro criados del convento y a José, un niño georgiano de doce años que vivía en la casa desde hacía ocho con intención de ingresar en la Orden. El estado del P. Sebastián, todo cubierto de sangre –pues no le permitieron limpiarse–, ofrecía un espectáculo de profunda violencia y humillación.²³ El prior, que apenas podía caminar, fue obligado a seguir el cortejo montado en un jumento sin aparejo, aumentando así la afrenta pública mediante la precariedad y la exposición.²⁴ De este modo, entre insultos, empujones y gritos, comenzó el traslado forzado hacia la residencia del visir.

aquel mismo año. Profesó en Goa el 3 de abril de 1594 y fue ordenado sacerdote. Desempeñó funciones como predicador, confesor y subprior del convento de Goa, además de ejercer como examinador general en el convento de Ormuz a partir del 20 de noviembre de 1607 –donde, probablemente, ya habría sido prior previamente–. Fue prior del convento de Ispahán en Persia en dos ocasiones, la segunda de ellas a partir del 13 de diciembre de 1623. Enviado a Gorgistán en 1627, no logró completar el viaje y regresó a Ispahán, desde donde volvió a Goa. Ejerció como rector del Colegio del Pópulo entre el 2 de diciembre de 1630 y el 19 de noviembre de 1632, y nuevamente entre el 21 de julio de 1636 y el 23 de diciembre de 1637. Fue maestro de novicios en dos ocasiones (enero de 1640 y enero de 1641), definidor en tres periodos (30 de octubre de 1632, 1 de diciembre de 1643 y 9 de febrero de 1646), y comisario provincial de la Congregación. En calidad de tal, presidió el capítulo pleno celebrado el 15 de diciembre de 1650, ante la ausencia del provincial electo, Fray Francisco da Piedade, que se hallaba en Colombo, y gobernó hasta la llegada de este último a Goa en mayo de 1651. En 1629, había sido nombrado embajador ante el sultán de Bijapur (Idalcão) por el entonces virrey de la India, el conde de Linhares. Falleció en el convento de Goa en abril de 1656. Cfr. SILVA REGO, *Documentação para a História das Missões*, XI, 363-364.

²³ El brutal maltrato al P. fray Sebastián –derribado, golpeado y ensangrentado sin posibilidad de limpiarse– remite al patrón del *Siervo sufriente* (Is 50,6; 52,14), cuya mansedumbre ante la agresión anticipa el sufrimiento de Cristo (cfr. Lc 22,63-64). Este paralelismo no es meramente narrativo, sino teológico, ya que, en la espiritualidad martirial cristiana, el padecimiento injusto se asume como participación en la pasión redentora del Señor (2Co 4,10-11).

²⁴ El uso de un jumento sin aparejo como medio de traslado impuesto al prior enfermo no solo responde a una necesidad logística, sino que entraña un componente explícito de humillación pública. En contextos orientales y también en prácticas penales del mundo mediterráneo, montar un asno sin silla era signo de ignominia, reservado a veces para herejes, reos o personas sometidas al escarnio. La privación de aparejo implicaba no solo incomodidad física, sino despojo simbólico de dignidad. La escena se carga así de un deliberado contraste con las entradas solemnes o dignas de figuras religiosas, enfatizando la humillación del religioso como parte del castigo ejemplarizante.

e. El niño georgiano José: símbolo de inocencia y fortaleza espiritual

Recorridos apenas unos cien pasos desde el convento, el joven José –el niño georgiano de doce años que vivía en la casa con aspiraciones vocacionales– comenzó a recitar en voz alta las Letanías de la Virgen,²⁵ iniciando con el tradicional *Kyrie eleison*, al que los religiosos respondían unánimemente. Cuando llegaron a la invocación *Sancta Maria, ora pro nobis*, se presentaron dos soldados a caballo con nuevas órdenes del visir. Estos reprendieron con severidad a los captores por el trato infligido a los frailes, indicando que el visir no había dispuesto que fueran conducidos de ese modo. Obedeciendo la contraorden, se procedió a devolver a los religiosos al convento. Allí pudieron limpiar la sangre del P. fray Sebastián, asearse y revestirse con el hábito religioso, signo de su dignidad y vocación. Enseguida se les proporcionaron caballos para su traslado a la audiencia ante el visir. Durante el trayecto, los frailes entonaban himnos de alabanza con profunda alegría interior, dispuestos a aceptar la posibilidad del martirio como cumplimiento gozoso de la voluntad divina.²⁶

Se dispuso que los cuatro criados y el joven José permanecieran en el convento, con órdenes estrictas de no salir. Fue entonces el propio José quien reunió a los demás ante la puerta, exhortándolos a encomendarse a Cristo. Todos juntos recitaron una letanía a la Virgen, al término de la cual el muchacho los animó a abrazar la posibilidad del martirio con firmeza y alegría: les dijo que no se entristecieran, sino que se alegraran, pues si eran muertos por ser cristianos, irían directamente al cielo, donde

²⁵ La referencia a la Letanía de la Virgen, recitada por el joven José, corresponde con toda probabilidad a la Letanía Lauretana, cuya estructura comienza con el *Kyrie eleison* y prosigue con invocaciones como *Sancta Maria, ora pro nobis*. Esta letanía fue aprobada oficialmente por el papa Sixto V en 1587 y era de uso común en las procesiones devocionales y actos penitenciales del siglo XVII. Su recitación en este contexto subraya la dimensión comunitaria y mariana del sufrimiento aceptado con fe.

²⁶ El ánimo con que los religiosos se dirigían a la audiencia del visir –entonando himnos con alegría y conformidad con la voluntad divina– remite al mandato evangélico: “Bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan por mi causa; alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos” (Mt 5,11-12), así como al testimonio apostólico: “Me gozo en los padecimientos por vosotros” (Col 1,24) y “gozaos en cuanto sois partícipes de los padecimientos de Cristo” (1Pe 4,13). Estas referencias anclan teológicamente la disposición martirial con la que los frailes afrontaban su posible condena.

Cristo los esperaba con las puertas abiertas. Cuando uno de los mozos expresó su temor de morir sin haberse confesado, José respondió con madurez espiritual que, en tal caso, bastaba con pedir perdón a Dios de corazón, ya que, como afirmó con convicción, “con nuestra sangre serán lavadas nuestras almas de todas las culpas”.²⁷ Pasó así toda la tarde y noche consolando y fortaleciendo a sus compañeros, infundiéndoles esperanza en medio del peligro.²⁸

1.3. La decisión del visir: liberación de unos, camino del cautiverio para otros

Al llegar a la residencia del visir, los padres agustinos encontraron allí a los carmelitas descalzos, ya presentes. El visir, dirigiéndose al prior agustino, P. Manuel de la Madre de Dios –versado en la lengua persa–, le preguntó qué comunidad representaban. El prior respondió sin vacilación: “Somos Padres de Portugal”. Preguntado entonces por los carmelitas, precisó que eran los enviados del Papa.²⁹ Acto seguido, el visir procedió a leer en voz alta la carta del sah Abbás I, en la cual solo se mencionaba a los Padres de Portugal como sujetos de arresto, por causas de Estado vinculadas a las tensiones diplomáticas entre la monarquía safávida y los portugueses relativas al control del estrecho y mar de Ormuz. Ante la claridad de las instrucciones, el visir redactó en presencia de todos una misiva dirigida al sah, en la que explicaba que, además de los Padres de Portugal, se hallaban también los enviados pontificios, y que, no constando mandato alguno contra estos últimos,

²⁷ Remite a la teología martirial de la Iglesia primitiva, según la cual el martirio confería perdón pleno de los pecados por la unión con el sacrificio de Cristo (cfr. Tertuliano, *De baptismo* 16). Esta concepción tiene también eco bíblico en Apocalipsis 7,14: “Estos son los que vienen de la gran tribulación; han lavado sus túnicas y las han blanqueado con la sangre del Cordero”.

²⁸ La exhortación de José recuerda el mandato evangélico: “No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma” (Mt 10,28), así como la promesa: “Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida” (Ap 2,10). Su papel pastoral en este episodio evidencia el alcance de la formación cristiana ofrecida por los misioneros, incluso a jóvenes aspirantes.

²⁹ Del equívoco y los hechos, así como las causas (Ruiy Freire ha tomado prisioneros, debilidad de Ormuz informada por los agustinos) da cuenta Pietro Della Valle desde Roma en carta a Alberto de Schilling el 19 de junio de 1627 en Venecia (ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, *Della Valle*, 52.2, ff. 73-76).

ordenaba el retorno de los carmelitas descalzos a su convento, reteniendo solamente a los padres agustinos. A pesar de la fraternidad que unía a ambas Órdenes, los carmelitas –que habrían deseado acompañar a los agustinos y compartir sus dificultades– hubieron de despedirse de ellos con ternura y profundo sentimiento. Este gesto de afecto se vio reforzado por su actitud posterior: los carmelitas se ganaron el respeto del visir al rehusar presentar queja alguna al sah por la confusión y el trato violento recibido, eligiendo en su lugar el silencio humilde y la mansedumbre evangélica.

Una vez que los carmelitas descalzos abandonaron la residencia del visir, este dispuso que los padres agustinos fueran entregados al emisario del khan de Shiraz, quien había traído la orden de arresto, a fin de ser conducidos a dicha ciudad, donde quedarían bajo la jurisdicción del gobernador local (*Beirambek*). Añadió asimismo que él mismo se encargaría de la custodia de la casa conventual durante la ausencia de los religiosos. El prior agustino, P. Manuel de la Madre de Dios, replicó con serenidad que, si no había mandato expreso del sah ordenando el despojo de sus bienes, él prefería confiar la casa y sus pertenencias a los padres carmelitas, religiosos como ellos, y no a manos ajenas.³⁰ El visir le respondió que al día siguiente se resolvería todo lo relativo a la custodia, tras lo cual tendría lugar la partida hacia Shiraz.

II. ESPERA VIGILANTE: TIEMPO DE PRUEBA, CARIDAD ENTRE IGUALES Y OBE- DIENCIA CONFIADA

2.1. Regreso, gratitud y custodia: la comunidad carmelita tras la liberación

El regreso de los carmelitas descalzos a su convento contrastaba visiblemente con el tono de su marcha anterior. Si en la ida avanzaban ento-

³⁰ La decisión del P. Manuel de confiar los bienes del convento a los carmelitas descalzos refleja la estrecha colaboración entre Órdenes religiosas en tierras de misión, pese a sus diferencias organizativas o de origen. En contextos de vulnerabilidad –como el persa del siglo XVII–, los vínculos intercongregacionales se cimentaban sobre una solidaridad eclesial práctica, basada en la vida común, la lengua compartida, el apoyo doctrinal y la experiencia de persecución. Este gesto de entrega recíproca denota tanto la confianza personal como la conciencia de que todos servían a una misma causa apostólica bajo la autoridad última de la Iglesia.

nando himnos y salmos, animados por la esperanza de dar la vida por Cristo, ahora volvían en silencio, con el ánimo sombrío, entristecidos por haber recuperado la libertad.³¹ Su pesar no era por falta de gratitud, sino por el anhelo no cumplido del martirio, conforme al sentimiento paulino: “Deseo partir y estar con Cristo” (Flp 1,23). Durante el trayecto de regreso, los transeúntes que los habían visto antes atados y conducidos violentamente manifestaban reacciones diversas, conforme a sus afectos interiores: unos mostraban asombro, otros indiferencia, pero la mayoría expresó alegría por su liberación. La escena reflejaba así el contraste entre la disposición espiritual del religioso, que ve en la entrega total la mayor forma de unión con Cristo, y la perspectiva más inmediata y externa de la multitud.

Cuando regresaron al convento, la noticia de su liberación se difundió rápidamente entre el vecindario. Numerosos vecinos acudieron a visitar-

³¹ La expresión de tristeza de los carmelitas descalzos por “haber obtenido la libertad” y no haber sido considerados dignos del martirio se inscribe plenamente en la espiritualidad mística y misionera de la Orden. Para los discípulos de Santa Teresa de Jesús, el padecimiento no es una simple consecuencia del seguimiento evangélico, sino su expresión más alta. La fundadora expresa con claridad este deseo en su *Libro de la Vida* (cap. 11, §§1-2): “Comencé a desear padecer, y no hacía mi oración sino de esto. Suplicaba a Dios me diese algún modo de padecer algo por su amor...”, y añade: “Estaba ya tan amiga de desear padecer, que me parecía no había de desear más contento en esta vida que padecer grandes trabajos por Dios”. Más adelante (cap. 32, §6), insiste: “No me parece hay más contento en el mundo que padecer grandes trabajos por Cristo...”. En el *Camino de perfección* (cap. 27, §11), exclama con vehemencia: “Oh Señor mío, cuán verdadero es que Vos dais la guerra a los que mucho amáis...” San Juan de la Cruz lleva este impulso a su formulación más radical: la total configuración con Cristo crucificado. En el *Cántico espiritual* (estrofa 29, comentario), escribe: “Para venir al todo has de dejar el todo...”; en los *Dichos de luz y amor* (n. 60): “Más vale para el alma un grado de humildad en los trabajos y desprecios...”; y en la *Subida del Monte Carmelo* (libro II, cap. 7): “Conviene al alma... seguir en todo a Cristo según su humanidad”. Esta espiritualidad martirial -tan presente en la mística carmelitana reformada- no se agota en la aceptación del dolor, sino que se alimenta de un deseo profundo de configurarse con el Cristo doliente, como enseña san Pablo: “Estoy crucificado con Cristo” (Ga 2,20); “Completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia” (Col 1,24). Es el camino del seguimiento total: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame” (Mt 16,24), con la promesa final del Resucitado: “Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida” (Ap 2,10). En este contexto espiritual, la pena por “haber obtenido la libertad” no es desánimo, sino expresión de una llamada más alta que, en la lógica del amor oblato, reconoce el martirio como don y gracia, no como derecho.

los, expresando su alegría por la resolución del suceso y consolándolos afectuosamente por los sufrimientos padecidos, felicitándose de que hubieran salido ilesos de tan delicado trance. Al día siguiente, acudieron también algunos notables de la ciudad, quienes, con tono sincero, reconocieron que en todos los años de presencia en Isfahán, los religiosos carmelitas nunca habían ocasionado disgusto alguno, y que por ello sentían como propio el agravio cometido contra ellos. Los carmelitas descalzos, agradecidos por las muestras de estima, respondieron que, aun no habiendo hecho mal a nadie, sufrían con gusto por amor de Cristo, y añadieron con convicción evangélica: “Si Él, siendo nuestra cabeza, sufrió tanto, convenía que nosotros, siendo sus miembros, nos conformáramos en sufrir con Él” (cfr. Col 1,24).³² La afluencia de personas se mantuvo durante todo el día, hasta que llegada la noche los religiosos pudieron recogerse para orar en comunidad, culminando con el canto de la *Salve Regina*,³³ en cuya súplica mariana pidieron a la Virgen que, si en aquella ocasión no habían podido dar la vida por su Hijo, pudieran hacerlo en otra futura (cfr. Mt 16,24: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame”).

Sabiendo que los padres agustinos debían partir pronto hacia Shiraz, el prior carmelita, P. Dimas, se dirigió a su convento para encontrarlos y asistirlos en todo lo que necesitaran antes del viaje. Una vez de regreso, exhortó a la comunidad “con gran fervor de espíritu” (cfr. Hch 18,25), animándolos a mantenerse siempre dispuestos a entregar la vida por

³² La referencia a Colosenses 1,24 -“Completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia”- constituye un pilar teológico de la espiritualidad del sufrimiento redentor en la tradición mística carmelitana. Lejos de sugerir una insuficiencia en el sacrificio de Cristo, el texto paulino expresa la participación del creyente en la economía salvífica, como miembro del Cuerpo de Cristo. En clave tereciano-sanjuanista, esta colaboración se realiza por la identificación con Cristo en el sufrimiento, asumido libremente por amor.

³³ La *Salve Regina*, himno mariano de uso vespertino en las comunidades carmelitas, concluye la jornada litúrgica encomendando a la Virgen el cuidado espiritual de los hermanos, especialmente en situaciones de peligro o incertidumbre. Su tono suplicante -“vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos”- ha sido tradicionalmente interpretado como una invocación a la intercesión materna ante la posibilidad del martirio. En el contexto misional del siglo XVII, su recitación se intensificaba ante persecuciones o encarcelamientos, como signo de entrega confiada y anhelo de perseverancia hasta el final (cfr. Ap 2,10).

amor a Cristo y a valorar como gracia singular la ocasión de padecer por su causa (cfr. 1Pe 4,13: “Alegraos de tener parte en los padecimientos de Cristo, para que también en la revelación de su gloria os alegréis y regocijéis”). Previendo la posibilidad de nuevas medidas represivas, y no estando plenamente seguros de que el sah no tomara represalias contra ellos, los carmelitas procedieron a disponer los objetos sagrados de la iglesia, a fin de evitar cualquier posible profanación en caso de incursión o clausura. Su actitud se inspiraba en la tradición bíblica de purificación y custodia del templo: “Santificaos ahora y santificad la casa del Señor, el Dios de vuestros padres, y sacad del santuario la impureza” (2Cr 29,5). A pesar de la tensión, nadie volvió a molestarlos. Al contrario, el propio visir acudió a visitarlos con respeto y cortesía, y, a petición de los agustinos, les hizo entrega de la llave del convento de Nuestra Señora de la Asunción, encomendándoles su custodia durante la ausencia de sus hermanos. Los padres carmelitas concluyen su relación con un testimonio de fe radical y disponibilidad martirial, expresado en los siguientes términos:

Aquí estamos dispuestos a todo lo que el Señor quiera hacer de nosotros, teniendo todos particular deseo que se nos presente ocasión de derramar la sangre por amor suyo. Por ello, las Reverendísimas y carísimas vuestras nos recomienden mucho en sus santas oraciones a Nuestro Señor, para que sea servido de darnos tal disposición cual se requiere para tan alta y sublime empresa como es dar la vida por amor a Él” (cfr. Ap 2,10: “Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida”). Fr. Dimas, Fr. Eliseo, Fr. Baltasar.

2.2. En custodia y sin recursos: los agustinos ante la inminente partida

Mientras tanto, los padres agustinos permanecían recogidos en su convento, hostigados constantemente por los guardias que los custodiaban, quienes –movidos por la codicia– no cesaban de exigir sobornos. Los religiosos, sin embargo, carecían de bienes y no tenían nada que empeñar. De hecho, uno de los dos cálices, hecho de plata, había sido empeñado tiempo atrás para rescatar a una mujer cristiana y a sus dos hijos –procedentes de Ormuz– que habían sido comprados como esclavos por un mu-

sulmán.³⁴ Esta familia, liberada gracias al gesto caritativo de los frailes, se encontraba en ese momento oculta en Isfahán, bajo la protección de un cristiano armenio, a la espera de ser trasladada en secreto hacia Goa o Mascate. El otro cáliz, único que conservaban, lo necesitaban indispensablemente para la celebración de la misa, tanto para ellos como para los fieles que asistían al convento. Todo lo demás había sido ya empeñado, pues hacía siete años que no recibían los auxilios económicos enviados desde Ormuz por orden del rey católico, y sus recursos se habían agotado en la fundación de una nueva casa en Shiraz (1626-1747).³⁵ La impotencia de los agustinos ante los abusos de los guardias incrementó el maltrato físico y verbal que recibían. Al día siguiente, acudieron a la casa del visir para formalizar, en presencia de los oficiales de justicia, su entrega oficial al enviado del Khan de Shiraz, como había ordenado el sah. En ese acto, el visir ratificó nuevamente que los bienes y la custodia del convento quedaban en manos de los carmelitas descalzos, reconociendo así su probidad y presencia estable en la ciudad. Durante los cuatro días siguientes, los padres agustinos se afanaron con dificultad en preparar su partida. A cada paso eran objeto de extorsiones, ya que los guardias, con el pretexto más mínimo, los presionaban para obtener algún beneficio económico. Finalmente, pudieron entregarles una pieza de tela valorada en treinta pardaos, con lo cual los soldados se dieron por satisfechos y cesaron en sus abusos.

³⁴ En Persia, donde el tráfico de esclavos y conversiones forzadas eran una amenaza real, estas acciones no solo eran actos de caridad heroica, sino también formas de resistencia espiritual y diplomática. El empeño de un vaso litúrgico —objeto sacro reservado a la celebración eucarística— subraya la radicalidad del gesto, que sigue el principio teológico de que la vida humana redimida vale más que cualquier bien material, incluso consagrado (cfr. Mt 12,7: “Misericordia quiero y no sacrificio”).

³⁵ En el año 1626 fue fundado el hospicio agustino de Shiraz por el P. M. Fray Ambrosio dos Anjos, enviado expresamente para dicha fundación por el Muy Reverendo Padre Provincial de la Congregación, Fray João da Rocha. Se trataba de un hospicio modesto, dotado de una iglesia bajo la advocación de Santa María la Mayor.

III. CAMINO DEL CAUTIVERIO: HUMILLACIÓN, RESISTENCIA Y TESTIMONIO CRISTIANO

3.1. Hacia Shiraz: enfermedad, pobreza y custodia de lo sagrado

Así, fortalecidos espiritualmente por el ejemplo del joven georgiano José, los padres agustinos emprendieron el camino hacia Shiraz a finales de marzo, en cumplimiento de la orden del sah, bajo custodia del capitán del Khan de Shiraz. Antes de partir, dejaron en orden sus pertenencias y confiaron las llaves del convento a los carmelitas descalzos, quienes aceptaron la responsabilidad de custodiar la casa y sus bienes.

La travesía fue especialmente penosa. El camino, de aproximadamente 270 millas italianas (unos 400 kilómetros), debió recorrerse a pie, y los frailes viajaron encadenados, sin alivio para sus cuerpos ya debilitados. El prior, el P. Manuel de la Madre de Dios, se encontraba gravemente enfermo, aquejado de intensos dolores, y con dificultad podía mantenerse en pie. A estas penalidades físicas se añadía la brutalidad de los guardias, que no cesaban de hostigarlos en busca de sobornos o compensaciones, a pesar de que los religiosos ya no poseían recurso alguno. Su pobreza absoluta hacía aún más injusto y humillante el trato recibido, que no se atenuó en ningún momento del trayecto.

Al abandonar Isfahán, el prior agustino Manuel da Madre de Deus y los frailes que lo acompañaban lograron conservar consigo, en secreto, las reliquias de santa Ketevan,³⁶ reina mártir de Georgia, consideradas un au-

³⁶ La reina Ketevan de Georgia (c. 1565-13 de septiembre de 1624) encarna una de las figuras más emblemáticas del Cáucaso cristiano en la época moderna. Viuda del rey David I de Kajetia, asumió la regencia en nombre de su hijo Teimuraz I, ejerciendo un papel político activo en un contexto de creciente injerencia safávida sobre el reino georgiano. Su firmeza en la defensa de la soberanía local y de la fe ortodoxa la situó en el centro de las tensiones entre Persia y Georgia. En 1614, como parte de las negociaciones impuestas por el sah Abbás I para garantizar la sumisión de Teimuraz, Ketevan fue entregada como rehén a la corte persa y confinada en la ciudad de Shiraz. Allí permaneció cautiva durante casi una década. Los testimonios conservados, especialmente los de los misioneros agustinos portugueses presentes en Persia, describen con detalle su martirio. En 1624, tras negarse reiteradamente a convertirse al islam, Ketevan fue sometida a brutales torturas –incluyendo el uso de tenazas al rojo vivo– antes de ser ejecutada públicamente. Cfr. GULBEKIAN, Roberto, “Relation véritable du Glorieux Martyre de la Reine Kétévan de Géorgie”, en *Bedi*

téntico “tesoro del cuerpo”, expresión con la que se alude a la presencia física de parte significativa de sus restos.³⁷ La operación se realizó discretamente durante el traslado forzado a Shiraz, en un contexto hostil que no permitía la manifestación pública del culto.

Antes de estos acontecimientos, el mismo prior había comisionado al P. Ambrosio dos Anjos para que viajase a Goa con el fin de solicitar autorización canónica para llevar parte de dichas reliquias a Georgia. El objetivo era estratégico y pastoral: apelar a la profunda veneración que el pueblo georgiano profesaba por la figura de la reina mártir, con el fin de ganar el favor del rey Teimuraz I y obtener permiso para establecer una misión agustina estable en su reino.³⁸

Kartlisa - Revue de Kartvélogie 40 (1982) 31-97. También, FLANNERY, John Michael, *The mission of the Portuguese Augustinians to Persia and beyond (1602-1747)*, Brill, Leiden 2013.

³⁷ Ambrosio dos Anjos, tras un tiempo de oración y ayuno en busca de discernimiento, emprendió en la noche del 4 de enero de 1625 la recuperación del cuerpo de la reina Ketevan, acompañado por tres cautivos portugueses y un criado. El grupo se dirigió al pozo donde había sido enterrada, pero no pudo completar la exhumación antes del amanecer, por lo que solo en la noche siguiente lograron extraer los restos. Estos fueron trasladados a la iglesia agustina de Shiraz, donde se retiró cuidadosamente la tierra que los cubría y se depositaron en una pequeña urna. Según el relato, únicamente permanecían los huesos, con excepción de la mano derecha y el pie izquierdo, que aún conservaban la carne “tan blanca y hermosa como cuando la digna mártir estaba viva”. Considerando que Shiraz –lugar del martirio– no ofrecía garantías para la custodia segura de las reliquias, el padre Ambrosio resolvió enviarlas al convento agustino de Isfahán, donde podrían preservarse con mayor seguridad. Cfr. AMBRÓSIO DOS ANJOS, *Relação verdadeira do glorioso martírio da Sereníssima Rainha Gativanda de Dopoli em Xira, metrópoli do Reino da Pérsia, por mandado do Xa ‘Abbas no ano de 1624 a 22 de Setembro, escrita em 1640*, ANTT, *Livraria*, Ms. n. 731, ff. 428-438; esta versión es posterior en más de dos años a una copia anterior, fechada a comienzos de 1625, conservada en la BIBLIOTECA DA AJUDA (Lisboa), MS 50-V-34, *Papéis Históricos - Impressos e Manuscritos 1581-1708*, ff. 365-382v. A esto parece aludir al hermano lego Pedro dos Santos, el único otro agustino que se hallaba entonces en Shiraz, cuyo propio relato de 1640 afirma que fue él quien desenterró los restos de la reina. Esta *Breve relazione dell’India Orientale e particolarmente nelle missioni di Persia, Gorgistano, Bazorá e stretto di Ormuz* (APF, SOCG, 194, ff. 98-135; otra copia en Lisboa, BNL, *Fundo Geral*, n. 1498, ff. 283r-314v) ha sido publicada por ALONSO VÄNES, Carlos, “Stato delle missioni Agostiniani nelle India Orientale secondo una relazione inedita del 1640”, en *Analecta Augustiniana* 25 (1962) 291-325.

³⁸ De ello y del envío de la relación del martirio, escribe el Vicario Provincial P. Juan de Rocha al Prefecto de Propaganda Fide desde Goa el 15 de noviembre de 1626 (APF, SOCG, 131, ff. 414-415). También el P. Manuel en la carta del 24 de febrero de 1627 (ASV, Della Valle, 52), recordando el envío de la relación del P. Gregorio Orsini.

Gracias a esta providente misión previa, Ambrosio dos Anjos evitó ser arrestado con el resto de la comunidad y pudo actuar como nexo diplomático y misionero. Los frailes detenidos, en cambio, permanecieron prisioneros en Shiraz durante casi diez meses, hasta que en febrero de 1627, tras recibir autorización, el prior y sus compañeros regresaron finalmente a Isfahán, aún en posesión de las reliquias de santa Ketevan, testimonio de su fidelidad, ingenio pastoral y coraje espiritual.

3.2. En Shiraz: afrenta, fidelidad doctrinal y fortaleza espiritual

Llegaron a Shiraz el 10 de abril por la tarde, Lunes Santo, a escasos días de la "feira de Endoenças" –nombre tradicional portugués para el Jueves Santo–, jornada central de la liturgia penitencial. Al entrar en la ciudad, se cruzaron con el gobernador, pues el Khan estaba ausente por motivos de guerra. Sin mayor ceremonia, se limitó a saludarlos y ordenó que fueran conducidos encadenados a la casa-hospicio que los agustinos poseían en la ciudad, convertida entonces en prisión provisional. A las tres de la tarde, hora que en la tradición cristiana remite simbólicamente a la muerte de Cristo (cfr. Mt 27,46), llegaron a la casa, donde fueron tratados como criminales comunes: se les colocó un yugo al cuello y un cepo en los pies, privándolos de toda movilidad y dignidad. A ello se añadía la presión constante de los guardianes, que trataban de extorsionarlos sin descanso, movidos por la expectativa de obtener algún beneficio económico de su cautiverio. Este tratamiento humillante evoca los sufrimientos de los profetas y de los apóstoles en prisión, como Jeremías, a quien el sacerdote Pasjur hizo azotar y poner en el cepo a la entrada del templo del Señor (Jer 20,2), o como Pablo y Silas, que “después de haberles golpeado mucho, los echaron en la cárcel (...) y el carcelero les sujetó los pies en el cepo” (Hch 16,24). El paralelo entre estos referentes bíblicos y la experiencia de los frailes agustinos acentúa su vivencia de la Pasión, en comunión espiritual con Cristo durante los días más sagrados del calendario cristiano.

En el mismo hospicio-convento de Shiraz también se hallaba prisionero el P. fray Pedro de los Santos,³⁹ cuya experiencia de cautiverio ofrece

³⁹ Fray Pedro dos Santos profesó como hermano lego y fue inseparable compañero del P. M. Fray Ambrósio dos Anjos en la fundación de los conventos de Shiraz, en Persia, y

un vívido testimonio de fortaleza y fidelidad. Un viernes, entre las seis y las siete de la tarde, tres musulmanes irrumpieron en la casa, se abalanzaron sobre él y comenzaron a golpearlo con violencia. Le abofetearon reiteradamente y le ataron las manos a la espalda. Pensando que su fin estaba próximo, y deseoso de morir revestido con los signos visibles de su consagración, rogó que le permitiesen ponerse el hábito negro de la Orden, petición que le fue concedida. Mientras tanto, el criado de la casa, Antonio, joven cristiano, fue separado del P. Pedro y sometido a coacción: le pusieron un cuchillo en la garganta para obligarlo a revelar la ubicación de un supuesto dinero escondido. El joven, con sinceridad y firmeza, respondió que no poseían más que un poco de arroz y pescado salado, con lo que subsistían, junto con algunas escasas limosnas de los fieles, ya agotadas. Fue devuelto junto al P. Pedro, entre lágrimas, pero este lo consoló con palabras de firmeza espiritual (2Cor 1,5; Rom 8,17), exhortándolo a no entristecerse: quien sufre prisión por Cristo, le recordó, se une al mismo Señor, que también fue llevado con dureza por las calles de Jerusalén el Domingo de Ramos, camino de su Pasión (cfr. Mt 21,9; Mc 11,9-10). Al P. Pedro se le colocó un yugo al cuello y un cepo en los pies, dejándolo completamente inmovilizado (Hch 16, 23-24). Según la costumbre de la región, los prisioneros debían alimentar a sus propios guardianes, por lo que el escaso pescado y arroz que poseían pasó a ser consumido por los soldados encargados de su custodia. Así encontraron luego los frailes al P. Pedro, quien no solo aceptaba el sufrimiento con entereza, sino que incluso se imponía penitencia adicional: cada noche se flagelaba hasta sangrar abundantemente, en un gesto de imitación de Cristo crucificado y de mortifi-

de Gorgistán. Fue apresado por los musulmanes en el convento de Shiraz, encadenado de pies y cuello, y en tal estado fue hallado por los religiosos del convento de Ispahán, quienes también habían sido capturados el 24 de marzo de 1626. Una vez liberado, el prior de Ispahán, Fray Manuel de la Madre de Dios, lo envió a Goa para tratar diversos asuntos de la misión. Desde Goa regresó a Persia, y de allí partió a Gorgistán para colaborar en la fundación del convento en 1627. Volvió de nuevo a Goa con el fin de solicitar más religiosos para la misión, pero, aunque estaban previstos tres, solo pudo regresar acompañado del P. Fray Antonio de San Vicente, pues los otros dos no pudieron continuar el viaje. En reconocimiento por estos y otros méritos, la Orden decidió otorgarle la corona –distinción conventual– por acuerdo del definitorio en diciembre de 1629. De vuelta en Goa, fue ordenado sacerdote y nombrado predicador y confesor en 1635. Finalmente, regresó a Persia, donde falleció. Cfr. SILVA REGO, *Documentação para a história das missões*, XI, 345.

cación ascética (cfr. 1Cor 9,27: “castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, habiendo predicado a otros, yo mismo quede descalificado”). Este comportamiento, incomprensible para sus captores, causó profundo asombro entre los musulmanes, quienes –descritos como “gente completamente carnal, sin espíritu alguno”– no lograban entender su motivación espiritual. No obstante, relataban lo ocurrido al Khan y a la población de Shiraz, donde los hechos se propagaban con admiración y estupor.

IV. ENTRE CADENAS Y SALMOS: MEMORIA, CONSUELO Y ESPIRITUALIDAD DEL TESTIMONIO

4.1. Entre la sospecha política y la fe perseguida: causas y perseverancia espiritual

El sábado por la mañana se les concedió celebrar la misa, único consuelo en medio de la dureza de su reclusión. En audiencia posterior, el gobernador de Shiraz, pariente de uno de los tres musulmanes capturados, explicó a los agustinos que la causa de “tales cruces y prisiones –siendo así que ni el sah ni el propio Khan habían ordenado llegar a tal extremo”– se debía a un asunto diplomático no resuelto: el general portugués Ruy Freire de Andrade había capturado a tres musulmanes en Ormuz, y al no haber sido aún restituidos, el gobernador consideraba no estar en disposición de liberar a los religiosos.

El padre Manuel ofrece otra versión.⁴⁰ En el contexto de las campañas militares que Ruy Freire de Andrade dirigía en el estrecho de Ormuz contra el sah, mediante astutos ardides logró capturar a varios de los principales oficiales persas destacados en la fortaleza de Ormuz, convencido de que eran ellos quienes obstaculizaban la restitución de dicha plaza. Al saberse engañado por las estratagemas del general portugués, el gobernador musulmán de la fortaleza –temiendo que se descubriera su error y fuera castigado por el Khan– recurrió a una maniobra diplomática: redactó una carta en la que afirmaba, falsamente, que había enviado a sus

⁴⁰ Carta del 14 de octubre de 1627 a Pietro Della Valle, desde Goa, en ASV, *Della Valle*, 52.

hombres en calidad de embajadores, y que Ruy Freire los había hecho prisioneros en contra de lo estipulado por las leyes de la guerra y del honor. A esta versión añadió que, durante la noche, los navíos portugueses se habían acercado sigilosamente a la fortaleza y la habían bombardeado con tanta intensidad que los gritos de alarma se oían desde el interior. Afirmaba, además, que Ruy Freire exigía por el rescate de los musulmanes capturados una suma considerable, cifrada en varios miles de tumans. Como solución, proponía que los religiosos portugueses residentes en Isfahán –bajo jurisdicción de la Corona de Portugal– fueran enviados a Shiraz, desde donde podrían gestionar la recuperación de los supuestos embajadores. El Khan, tomando esta narrativa por veraz o útil a sus fines, presentó formalmente la misma solicitud ante el Sha. Este, sin mayores dilaciones, emitió una orden por la cual el visir de Isfahán debía entregar a dichos religiosos a un emisario del Khan, para su traslado a Shiraz. La orden, sin embargo, no contenía especificación alguna sobre el carácter o trato que debía dispensarse a los religiosos.

Tal vez lo más cercano a la verdad lo haya dejado escrito el doctor Ramiro, en una carta fechada en Alepo el 8 de diciembre de 1626 y dirigida al Prepósito General de los carmelitas descalzos.⁴¹ En ella narra con sobriedad los hechos acontecidos, ofreciendo una versión más precisa de los sucesos. Según su testimonio, los agustinos de Isfahán habrían escrito a su General en Europa advirtiéndole que, debido al desgaste bélico del Sha por la guerra contra los otomanos en Bagdad, se abría una coyuntura propicia para recuperar la fortaleza de Ormuz. Esta carta, sin embargo, fue interceptada en el puerto de Bandar y llevada inmediatamente ante el Khan de Isfahán, quien reaccionó con severidad. Ante la sospecha de conspiración, el Khan ordenó encarcelar a los religiosos agustinos, confiscar su residencia y trasladarlos a Shiraz para que el propio sah decidiera su suerte. En el transcurso de la operación, se cometió un error: también fueron arrestados los padres carmelitas, a quienes, sin mediar distinción, se golpeó y se condujo públicamente por las calles “sin capuchas en la cabeza”, en señal de escarnio. Sin embargo, una vez aclarada su inocencia, los carmelitas fueron restituidos a su convento. Toda esta información fue

⁴¹ AGOCD/A 249f8.

transmitida con evidente temor por un armenio llamado Jacob, quien llegó a Alepo trayendo consigo las cartas desde Isfahán.

Este incidente formaba parte de un contexto mayor de hostilidades desarrolladas en 1625, cuando fuerzas portuguesas –aliadas ocasionalmente con elementos locales– repelieron incursiones inglesas y holandesas en el Golfo Pérsico y, al mismo tiempo, trataron de frenar el avance safávida hacia Basora.⁴²

Con el fin de resolver el atolladero, los agustinos obtuvieron permiso para enviar al P. Pedro de los Santos a Goa, donde expuso la situación ante el Virrey. Este, tras examinar los hechos, ordenó la restitución de los prisioneros musulmanes al Khan de Shiraz, lo que permitió destrabar momentáneamente el conflicto y abrir paso a una solución diplomática.

No obstante, no se les concedió plena libertad, pues el prior, P. Manuel de la Madre de Dios, en disputas doctrinales previas sostenidas en presencia del gobernador y de otros dignatarios persas, había refutado con firmeza la falsedad de la ley mahometana, defendiendo con claridad la verdad de la fe católica. Aquella franqueza doctrinal, si bien admirada

⁴² Tras la conquista de Bagdad por los safávidas en 1623, el sah Abbás I emprendió una expansión hacia Irak que amenazó seriamente los intereses lusos en el Golfo Pérsico. No obstante, en 1623 y 1624, Ruy Freire de Andrade dirigió campañas a lo largo de la costa arábica, tomando plazas fortificadas como Soar y Julfar, y expulsando a los persas del lado arábigo del estrecho. En 1624 envió una expedición a Basora bajo el mando de don Gonçalo da Silveira para asistir al gobernador local (vasallo otomano) frente al ejército persa de Em mqli Jan. Esta intervención permitió a los portugueses restablecer relaciones comerciales con ese importante emporio asiático. La presencia lusa fue clave para la defensa de Basora entre 1624 y 1629, preservando una ruta vital hacia el Levante. En 1625 tuvo lugar una confrontación naval en aguas del estrecho entre la armada portuguesa, comandada por Don Nuno Álvares Botelho con el apoyo de Ruy Freire, y fuerzas anglo-holandesas. Aunque la batalla, librada en tres fases, resultó indecisa, los europeos del norte comprendieron que sus operaciones en la zona serían cada vez más difíciles debido a la resistencia portuguesa. Al año siguiente, temiendo un ataque contra Mascate, los portugueses reforzaron su presencia, aunque no se produjo enfrentamiento alguno. Ruy Freire no logró recuperar Ormuz, pero sus campañas dañaron gravemente los intereses comerciales persas, lo que llevó al gobernador de Fars, Em mqli Jan, a negociar en secreto con él una tregua en 1628, sin conocimiento del sah. Finalmente, entre 1629 y 1630 se alcanzó un entendimiento pacífico: los portugueses fueron autorizados a establecer una factoría en Bandar-e Kong, con derecho a percibir la mitad de los ingresos aduaneros. Cfr. ANDRADE, Ruy Freyre de, *Commentarios do grande capitão Ruy Freyre de Andrada*, Paulo Craesbeeck, Lisboa 1647.

por algunos, ofendió profundamente al gobernador, quien desde entonces habría concebido el propósito de vengarse. Ahora lo cumplía, declarando que el Prior debía ser castigado por haber hablado contra su religión y su profeta. En una ocasión, estando aún recluidos en la casa-prisión, un ministro persa acudió en visita y aconsejó al Prior que, para suavizar su situación, afirmara simplemente que la ley de Mahoma era buena. Ante tal propuesta, el P. Manuel respondió que jamás negaría la verdad, y que siempre diría lo que Dios manda, conforme a las palabras de Pedro y Juan: “No podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído” (Hch 4,20). Los demás Padres mantuvieron la misma actitud, perseverando en la fe con constancia, aun en medio de torturas, transformando la prisión en libertad espiritual y la aflicción en consuelo, como enseña el Apóstol: “Así como abundan en nosotros los sufrimientos de Cristo, así también abunda nuestro consuelo por medio de Cristo” (2Cor 1,5). Por ello, no mostraron tristeza alguna, sino más bien una alegría serena que causaba admiración a los mismos guardianes, desconcertados ante aquella fortaleza interior y constancia en el sufrimiento.⁴³

Es por ello que a pesar de que el Khan, en Mesopotamia, había ordenado a los dos meses de la llegada de los agustinos, cuando supo de ello, que los liberaran y no causaran daño alguno, el gobernador los continuó oprimiendo y puso tres guardias que los encadenaban cada noche.

4.2. Presencia fraterna de los carmelitas en la noche del cautiverio: consuelo y comunión espiritual

La situación en Shiraz durante el año 1626 era especialmente tensa, como lo refiere el carmelita descalzo P. Juan Tadeo en una carta fechada el 4 de julio de ese mismo año.⁴⁴ El viernes 1 de mayo, por la tarde, llegaron a la ciudad el Visitador General de los carmelitas descalzos, P. Eugenio de San Benito, y el P. Leandro de la Anunciación, Vicario Provincial, procedentes de Goa. Ambos permanecerán en Shiraz durante dos meses, con el objetivo de recuperarse del largo y penoso viaje, así como de las enfer-

⁴³ La llegada a Shiraz y prisión en el convento también la narra FARIA Y SOUSA, Manuel de, *Asia Portuguesa*, III, Craesbeeck, Lisboa 1675, 386-388.

⁴⁴ AGOCD/A 237m26, al Prepósito General.

medades que habían padecido. La residencia carmelitana en Shiraz estaba presidida entonces por el P. Domingo, a quien el P. Leandro, en su calidad de Vicario Provincial y por mandato del Visitador, extendió la patente de Superior. También se encontraba presente en la ciudad el propio P. Juan Tadeo. Su entrada en Shiraz no fue inmediata: el gobernador local se negó a permitir su paso hasta que no obtuvieran autorización expresa del sah Abbás y de su gobernador en Fars, el khan (Imam Qoli Khan). Una vez obtenidas ambas, el gobernador local les recordó que también era necesario el permiso del hijo del Khan, quien ejercía poder autónomo en la región. Esta tercera licencia fue finalmente concedida el 26 de junio, tras la conclusión del mes de Ramadán. Durante su estancia, los frailes carmelitas pudieron visitar a los padres agustinos, que aún permanecían encarcelados en Shiraz.

4.3. “Cuando el Señor cambió la suerte”: el salmo 125 como lectura del sufrimiento cristiano

De esas visitas conservamos un documento precioso, fechado en mayo de 1626 en Shiraz. Se trata de una *Paraphrasis en Dezimas sobre el Ps 125 a petición de un religioso de san Agustín, estando él, y todos sus compañeros presos en la ciudad de Xiras*, compuestas por el carmelita descalzo P. Fr. Leandro de la Anunciación y que transcribimos, adaptándolas a castellano actual por su interés humano e histórico.⁴⁵

In convertendo Dominus captivitatem Sion, facti sumus sicut consolati. Psalmus 125.

Preámbulo.

Mostróse Dios enojado / con su pueblo y con razón / porque halló

⁴⁵ AGOCD/A 233d17, ff. 6r-7r, *Paráfrasis en décimas del P. Leandro de la Anunciación sobre el Salmo 125, a petición de un religioso de san Agustín estando él y todos sus compañeros presos en la ciudad de Shiraz, In convertendo Dominus captivitatem Sion, facti sumus sicut consolati* Ps. 125. Refleja una profunda experiencia de fe, esperanza y resiliencia en medio de la adversidad. Este salmo, conocido por sus palabras iniciales *In convertendo Dominus captivitatem Sion, facti sumus sicut consolati* (Cuando el Señor hizo volver a los cautivos de Sión, éramos como los que sueñan), habla de la restauración y el gozo tras la liberación, convirtiéndose en un símbolo de confianza en la acción redentora de Dios.

su corazón / incrédulo y estragado. / Castigo proporcionado / a un ánimo divertido: / Él, mostrándose ofendido, / volverle el rostro y no verle, / y muestra Dios esconderle / al que es desagradecido. / Mientras este eclipse dura / y el sol esconde sus rayos, / entristécense los mayos / y es siempre de noche oscura; / porque no hay luz ni verdura / de virtudes en el alma, / que luego no quede en calma, / se marchite y desaparezca, / hasta que el sol amanezca, / a quien se debe la palma. / Apenas el rostro hermoso / encubrieron los nublados, / de rayos de ira cargados / y el viento sopló furioso, / cuando este mar proceloso / dio al traste con la barquilla; / y así no es gran maravilla / que el asirio en sus cadenas / los aflija con mil penas / del Tigris turbio a la orilla. / Mas como una noche sola / es más prolija y pesada / que un siglo, que Dios la espada, / bandera y lanza enarbola; / porque convierte en estola / de gloria y de mil trofeos / la prisión de los caldeos. / Advertid que Dios no tarda / a quien con fe viva aguarda / y pone en Él sus deseos. /

Primo

In convertendo Dominus captivitatem Sion

Pues si el rostro, y ojos bellos / al fin de un siglo cansado / nos descubre enamorado, y Amor dibujado en ellos: / aunque estéis por los cabellos / y aherrado en hierros duros, / os podéis dar por seguros / teniendo por gran ventura / el padecer, que asegura / los corazones más puros. / El Dios tan pródigo y largo / de sí, y de todos sus bienes, / que aunque tú no le previenes / te hace siempre un nuevo cargo / y te convierte el amargo / de tus hierros y prisiones / en dulces consolaciones, / que gozarás libre, ufano, / de que ya el furor profano / amainó sus sinrazones.

Facti sumus sicut consolati

Gózate, dulce Sion, / gócese todos los justos, / pues que llegaron sus gustos / y se acabó su prisión. / Alégrese el corazón, / y si no cabe en el pecho / tanto bien, porque es estrecho, / rompa y salga por la boca; / porque el ánimo se apoca / si no usa de su derecho.

Segundo

Tunc repletum est gaudium os nostrum

Exhalen por boca y ojos / los júbilos que el Amor / despierta a tan gran favor. / Destiérrense los enojos / y ofrézcanle por despojos / de un ánimo agradecido / un pecho en llama encendido, / que no prorrumpe en mil loores / con que temple sus ardores / un incendio tan crecido.

Et lingua nostra exsultatione

Canten el triunfo a mil coros, / suenen voces e instrumentos, / celebren

sus nacimientos /de libertad los tesoros. / Los que libres de los toros / y de rugientes leones / en apacibles regiones, / en jardines deleitosos, / gozan de ratos sabrosos / en santas conversaciones.

Tercero

Tunc dicent inter gentes:

Mudanza tan repentina / y libertad no esperada / de quien la vista ofuscada / a todo mal le encamina / porque de Dios no imagina / ni espera bienes gigantes, / en versos poco elegantes / la celebran y se admiran, / considerando que miran / a los cautivos triunfantes.

Magnificavit Dominus facere cum eis.

Basta que Dios ha librado / (dicen) y usado largueza / con quien su propia dureza / los había desterrado. / Muchos los tiene obligado / nuevas prisiones parecer, / mas al fin sí se endurecen / y del alma el mejor fruto / no consagran por tributo, / nuevo castigo merecen.

Cuarto

Magnificavit Dominus facere nobiscum:

¿Qué os parece, gente insana, / que mostráis tan grande espanto / porque extendió Dios su manto / sobre una gente liviana? / Liviana, sí, y deshumana; / sin tormento confesamos, / mas juntamente ensalzamos / su bondad, que es sin medida, / que estando tan ofendida / nuevos dones esperamos.

Facti sumus laetantes

De esta bondad la riqueza / desde clemencia el tesoro / hace crecer el decoro / y aumentarse la pureza, / y obliga a toda grandeza / que, postrada por el suelo, / alegre adore con celo / a quien, sin tener igual, / ha dado al hombre caudal / para pretender el cielo.

Quinto

Converte, Domine, captivitatem nostram, sicut torrens in austro.

Así como los torrentes / que de altos riscos furiosos / se despiertan caudalosos / rompiendo setos y puentes, / cuando los vientos calientes / que llaman Austro y Solano, / soplando como en verano, / deshacen el hielo y nieve, / y lo mismo es cuando llueve / hasta que baja a lo llano. / Con esta velocidad, / con esta misma presteza, / ejercitad la fineza / de vuestra gran caridad, / y nuestra cautividad, / hasta ahora endurecida, / como nieve derretida / con vuestro soplo divino, / corra y haga su camino / hasta la Patria querida.

Sexto

Qui seminant in lacrimis, in exsultatione metent

*Y así, con grande consuelo / el fin espera gozosa / esta familia llorosa,
/ con los ojos en el cielo, / porque corrido ya el velo / de la pasión que nos
ciega, / por experiencia en la vega / vemos que los labradores / siembran
con llanto y dolores, / con la esperanza en la siega. / No quedan ya defrau-
dados / del bien que el mal les ofrece, / porque luego reverdece / lo que
sembraron cansados; / y un poco más alentados, / viendo que el verde se
dora / y que de agosto la aurora / a la cosecha los llama, / a todos el gozo
inflama / a quien el fruto enamora.*

Séptimo

Euntes ibant et flebant, mittentes semina sua

*Cuando siembra el labrador / comiendo cebolla y ajo, / por señal que
con trabajo / se sustenta y con dolor / derrama el grano mejor, / que es su
gozo y su alegría, / y así, de noche y de día, / llora su bien enterrado, / hasta
que, en fin, el sembrado / templá su melancolía. / Ved, pues, al pueblo cau-
tivo / que a Babilonia camina / y llorando se imagina / que es un sembrador
al vivo. / Cayó el pensamiento altivo / y va sembrando riquezas, / gozos,
gustos y grandezas, / y también la libertad / que cautivada –pensad– / dará
dobladas larguezas.*

Octavo

Venientes autem venient cum exsultatione, portantes manipulos suos

*Porque es propio del sembrado / multiplicarse escondido, / y aunque
parezca perdido / dar el fruto diez doblado: / el bien del mundo estimado,
/ la libertad, plata y oro, / y el contento que yo adoro / derramaron por la
tierra; / mas, ya pasada la guerra, / todo es doblado tesoro. / Mil veces se
multiplica / el bien que perdido estaba, / la patria dulce que amaba, / la paz
que nunca replica. / La libertad se amplifica, / el corazón se dilata, / y, sobre
todo, oro y plata, / de la conciencia sin pena, / la tranquilidad serena / que
es de los bienes la nata.*

Este poema, surgido en circunstancias dramáticas y profundamente humanas, se revela como testimonio literario, espiritual y teológico de la dura experiencia de cautividad sufrida por religiosos europeos en tierras islámicas. El texto adquiere así una hondura existencial particular, trascendiendo la mera devoción para ofrecer una relectura espiritual intensa sobre el exilio, la gracia y la restauración, conforme a las claves salvíficas del salmo.

El salmo 125 (126 según la Vulgata), *In convertendo Dominus captivitatem Sion*, se encuadra dentro de los llamados *Canticum graduum*, cantos de peregrinación tradicionalmente asociados al retorno del pueblo judío del exilio babilónico. La interpretación patrística y mística lo ha contemplado siempre como una alegoría vigorosa de la restauración eclesial, la liberación del alma del pecado y la esperanza escatológica en la redención definitiva. Su elección por parte del carmelita Leandro adquiere una lógica inmediata por su referencia explícita a la cautividad, pero especialmente por la fuerza consoladora de su mensaje: “Los que siembran con lágrimas, cosechan entre cantares” (Sal 125,5). Para los frailes cautivos en Shiraz, dicha promesa no era un mero recurso literario, sino una realidad tangible, una verdadera esperanza sostenida contra toda evidencia externa.

La composición sigue fielmente la estructura métrica de la décima espinela (abbaaccddc), popularizada por Vicente Espinel y especialmente apreciada en la poesía del Siglo de Oro. Esta forma métrica le permite al autor desplegar con elegancia conceptual y profundidad espiritual el comentario poético del salmo.

Un preámbulo inicial introduce el marco teológico fundamental, explicando el sufrimiento como fruto del pecado del pueblo (“su corazón incrédulo y estragado”) y de la consiguiente ira divina. Las imágenes utilizadas (eclipse, rostro escondido de Dios, barquilla azotada por tormentas) remiten directamente al lenguaje bíblico y simbólico de la ausencia y presencia divina. La evocación del cautiverio asirio (cfr. 2Re 17,6) aporta una clara tipología bíblica al sufrimiento actual, anticipando la inmediata introducción de la esperanza redentora: “Advertid que Dios no tarda a quien con fe viva aguarda”.

La voz poética, identificada plenamente con los cautivos (“os podéis dar por seguros”), establece un diálogo empático y consolador, evocando directamente la tradición paulina del consuelo compartido (cfr. 2Cor 1,6). En este aspecto, Leandro adopta un rol profético y pastoral, interpretando la situación presente desde la Escritura y anunciando la liberación futura.

El poema se dirige explícitamente a los frailes cautivos –“esta familia llorosa”– pero alcanza una dimensión universal, meditando sobre la gracia divina. La tensión constante entre cautiverio y libertad, llanto y gozo, dispersión y retorno, se presenta como proceso espiritual de purificación y

conversión interior (metanoia), en sintonía con la tradición mística de San Juan de la Cruz o de los Padres del desierto.

Leandro estructura cuidadosamente su paráfrasis siguiendo el orden preciso del salmo, empleando imágenes cargadas de lirismo barroco y sensibilidad pastoral. No son meras alegorías; son representaciones vivas de la esperanza cristiana en la intervención de Dios, sentidas profundamente por quienes sufren el cautiverio físico y espiritual.

En la primera sección (*In convertendo Dominus captivitatem Sion*), Leandro introduce la clave hermenéutica del poema: la redención como acto soberano de Dios que transforma el padecimiento en consuelo. La imagen del “rostro hermoso” de Dios oculto y luego revelado remite a la tradición veterotestamentaria del rostro divino como manifestación de la gracia o del juicio (cfr. Nm 6,25; Sal 30,8). Las metáforas cristológicas (“ojos bellos”, “Amor dibujado”) sugieren la presencia restauradora de Cristo (cfr. Jn 14,9), mientras el contraste entre cadenas y consolación actualiza el motivo bíblico del éxodo del sufrimiento hacia la libertad espiritual.

En la segunda sección (*Facti sumus sicut consolati*), se celebra la irrupción de la alegría mesiánica con un júbilo desbordante: “Gózate, dulce Sion”, exhorta Leandro, vinculando directamente la topografía bíblica con la realidad viva de la comunidad eclesial en cautiverio. Este gozo espiritual, que rebosa del corazón y fluye inevitablemente hacia el exterior, remite al motivo paulino de la alegría como fruto del Espíritu (cfr. Gál 5,22), así como al símbolo veterotestamentario del alma colmada de gracia divina (cfr. Sal 45,2). El tono adquiere un carácter marcadamente litúrgico, anticipando incluso el cántico de liberación escatológica presente en Ap 15,3.

La tercera sección desarrolla el versículo *Tunc repletum est gaudio os nostrum y su paralelo et lingua nostra exultatione*, utilizando un lenguaje intensamente musical y sacrificial: “exhalen por boca y ojos los júbilos que el Amor despierta”. Aquí, la contraposición entre “enojos” y “loores” representa simbólicamente la conversión espiritual del penitente, cuya ofrenda, un “pecho en llama encendido”, evoca tanto la tradición mística carmelitana de Santa Teresa como la tradición litúrgica latina de la oblación pneumatológica (cfr. Lc 12,49). La alusión a instrumentos musicales y coros multitudinarios anticipa la alabanza universal del pueblo redimido, imagen clara de la Iglesia triunfante liberada del cautiverio te-

rrenal.

En la cuarta sección, correspondiente al versículo *Tunc dicent inter gentes: Magnificavit Dominus facere cum eis*, Leandro adopta una perspectiva externa, mostrando cómo “las gentes” -los no creyentes, enemigos o testigos externos- reconocen, con admiración y perplejidad, la magnitud de la intervención divina. La “mudanza repentina” en la suerte de los cautivos provoca desconcierto entre aquellos que no esperan “bienes gigantes de Dios”, enfatizando el carácter paradójico e incluso escandaloso de la gracia divina (cfr. Mt 20,15; Lc 15,28-30). El poeta asume un tono polémico y exhortativo (“¿Qué os parece, gente insana?”), confrontando críticamente la incredulidad y superficialidad con que algunos valoran la misericordia divina. A dicha crítica, Leandro responde finalmente con una doxología que reconoce y exalta la bondad divina ilimitada (“ensalzamos su bondad, que es sin medida”), en claro eco a pasajes paulinos sobre la riqueza inagotable de la gracia de Dios (cfr. Ef 2,4-7).

En la quinta sección (*Converte, Domine, captivitatem nostram, sicut torrens in austro*), el poeta formula una súplica poderosa y visualmente impactante, comparando la acción divina con la fuerza impetuosa y súbita de los torrentes que descienden de las montañas tras el deshielo o fuertes lluvias. Esta metáfora de marcado carácter semítico expresa con eficacia la rapidez y contundencia de la intervención divina restauradora (cfr. Is 32,15; Ez 36,25-27). La súplica “ejercitad la fineza de vuestra gran caridad” adquiere aquí un tono casi litánico, introduciendo una oración directa y confiada a Dios, que se espera actúe con la misma energía y generosidad con que un torrente desborda sus cauces.

Las secciones sexta y séptima profundizan en la conocida metáfora agrícola del salmo: “Los que siembran con lágrimas, cosechan entre cantares”. Leandro revitaliza esta imagen presentando la siembra dolorosa como símbolo vivo de entrega, martirio espiritual y esperanza confiada en la Providencia divina (cfr. Jn 12,24). La “aurora de agosto”, anticipadora de la cosecha, funciona como símbolo temporal litúrgico que marca la transición entre la prueba y la alegría (cfr. Eclo 11,27-28). La figura del cautivo que camina hacia Babilonia “como un sembrador al vivo” ressignifica el exilio como una misión fecunda, alineándose con la visión profética de Jeremías sobre la fecundidad espiritual del destierro (cfr. Jr 29,7).

Finalmente, en la octava sección (*Venientes autem venient cum exsul-*

tatione), se cierra el ciclo poético con una estrofa jubilosa y triunfal. La multiplicación de los bienes escondidos, la recuperación de “la patria dulce que amaba” y la “tranquilidad serena” sintetizan los frutos escatológicos de la fidelidad. Esta paz no es solo el retorno físico, sino la restauración del alma reconciliada. La libertad exterior, el oro y la plata, se subordinan a la conciencia en gracia, coronada como “la nata” de todos los bienes: clara resonancia del ideal cristiano de la paz interior como anticipo del gozo celestial (cfr. Rm 5,1-5; Jn 14,27).

La amistad y la fraternidad entre misioneros, profundamente reflejada en este poema nacido de la solidaridad y la compasión mutua entre religiosos cautivos, constituyen un poderoso testimonio de unidad espiritual, respeto mutuo y fortaleza compartida frente a las grandes dificultades y tribulaciones que debían afrontar. Esta comunión fraterna evoca vivamente el espíritu apostólico de las primeras comunidades cristianas que, en tiempos difíciles, perseveraban unánimes en la oración, compartiendo juntos la vida, los bienes y el apoyo con sencillez de corazón (cfr. Hch 4,32-35; 2,42-47). Se alinea, asimismo, con la exhortación paulina que llama a vivir “con toda humildad y mansedumbre, soportándoos con paciencia los unos a los otros en amor; esforzaos por conservar la unidad del Espíritu mediante el vínculo de la paz” (Ef 4,2-3), conscientes de que “en todo somos atribulados, pero no angustiados; en apuros, pero no desesperados” (2Cor 4,8). Esta profunda actitud fraterna fortalecía interiormente a los misioneros en contextos hostiles, haciéndolos testigos vivos del amor de Cristo, que aseguró a sus discípulos: “Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28,20), confirmando así en ellos la certeza de la presencia viva del amor divino, que nunca abandona a quienes perseveran en Él.

La paráfrasis del salmo 125 compuesta por Leandro de la Anunciación constituye una expresión elevada de teología poética, en la que convergen el sufrimiento histórico concreto de los misioneros presos, la interpretación tipológica de las Escrituras y la esperanza cristiana en la intervención misericordiosa de Dios. El texto demuestra el vigor del barroco misionero y el modo en que los religiosos del Siglo de Oro supieron transformar la tribulación en oportunidad para la contemplación, el consuelo y la alabanza.

4.4. “Grandes cosas ha hecho el Señor”: memoria agradecida y testimonio compartido

El P. Leandro de la Anunciación, continuando con su labor de visita-ción, redactó el 25 de julio de 1626⁴⁶ las ordenaciones correspondientes a la visita realizada en el convento de los carmelitas descalzos de Isfahán. Dado que el P. Eugenio de San Benito, Visitador General, no pudo realizarla, la visita fue llevada a cabo por el propio P. Leandro entre los días 17 y 22 de julio del mismo año. En el acta certifica que

actualmente este convento se encuentra en paz y con una observancia regular, con religiosos consolidados y fervorosos tanto en el estudio de las lenguas como en el celo por la salud de las almas, dispuestos a padecer por amor a Dios,

como quedó demostrado en los acontecimientos de ese año, cuando fueron apresados por un error del gobernador. La fortaleza espiritual con la que los religiosos enfrentaron aquel ultraje se expresa en términos que evocan el testimonio apostólico: “Y ellos salieron del Consejo contentos de haber merecido aquel ultraje por el Nombre de Jesús” (Hch 5,41). A raíz de dicha experiencia de persecución y con el fin de prevenir posibles sacrilegios o profanaciones del Santísimo Sacramento, el P. Leandro emitió una ordenanza específica, conforme a la doctrina del Concilio de Trento (Sessio XIII, cap. VI), en la que se lee lo siguiente:

Primeramente, con el fin de prevenir y remediar que en ocasiones repentinas como la de este año, en la prisión de los padres, se cometan indecencias y desacatos con el Santísimo Sacramento, ordeno, en primer lugar, que nunca falte un sacerdote de casa; en segundo lugar, que a todos los porteros se les instruya para que, al percibir algún indicio claro y evidente de que ministros de justicia están intentando arrestar con violencia, hagan sonar la campanilla de la portería como señal de alarma durante el mayor tiempo posible. A este toque, cualquier sacerdote tendrá la autoridad otorgada para acudir con diligencia y consagrar el Santísimo Sa-

⁴⁶ AGOCD/A 261p13.9.

cramento, para lo cual deben conocer la ubicación de la llave del sagrario.

El sah Abbás I, ya establecido en Farahabad, su residencia estival en la costa meridional del mar Caspio recibió en audiencia al P. Leandro de la Anunciación, carmelita descalzo, quien acudió en su visita con motivo diplomático y religioso. En 1627, el P. Juan Tadeo, también carmelita descalzo, realizó un nuevo intento de mediación,⁴⁷ muy probablemente portando el Breve del papa Urbano VIII, fechado el 10 de junio de 1623,⁴⁸ en el que el Pontífice exhortaba al monarca safávida a devolver la isla de Ormuz al dominio portugués y a mantener la amistad con los representantes del rey católico. El sah, sin embargo, respondió con la misma negativa que ya había dado al P. Leandro, reafirmando que la cuestión de Ormuz pertenecía al ámbito militar y estratégico. De hecho, antes de emprender el viaje a la corte, el P. Juan Tadeo había intentado negociar directamente con Imām Qolī Khān, gobernador de Fārs y del sur del imperio, responsable de los asuntos del Golfo, pero este lo remitió al soberano, pues “se trataba de cosas de guerra”. En ese mismo año de 1627, los portugueses continuaban hostigando las posiciones persas, con incursiones navales en el estrecho de Ormuz y nuevas tentativas de reconquistar tanto Ormuz como Baréin, según informa el P. Basilio de San Francisco, carmelita descalzo, en carta enviada desde Basora con fecha 26 de febrero de 1628.⁴⁹

V. ECOS DEL CAUTIVERIO: LIBERACIÓN, MEMORIA EPISTOLAR Y RECEPCIÓN EN LA CRISTIANDAD

5.1. Testimonio escrito: cartas de liberación y reconstrucción del relato

⁴⁷ P. Dimas 30 de mayo de 1627, AGOCD/A 237b.

⁴⁸ ASV, Arm. XLV, 21, ff. 104-105. Se imprimirá en 1627: *S.D.N. Gregorii XV Summi Rom. Pont. Epistola ad Persarum Regem Sciahabbahas, a Ioanne Ciampolo Secr. eius perscripta. Et in eam Danielis Hegalsoni Anglo-Britanni. Piae Annotationes nunc primum luci datae Anno MDCXXVII.*

⁴⁹ P. Basilio, 26 de febrero de 1628, AGOCD/A 241g.

La expulsión de los padres agustinos de Isfahán se prolongó hasta febrero de 1627, momento en que pudieron finalmente regresar a Isfahán, tras haber sido declarados inocentes de toda acusación. La decretó el Khan, vuelto a la ciudad, que les dispensó grandes honores y se mostró sorprendido del trato que sus ministros les habían dado sin su orden, después de haber recibido en audiencia al P. Manuel. Ya desde Isfahán, el 24 de febrero de 1627,⁵⁰ el P. Manuel de la Madre de Dios escribió una carta a Roma al viajero y erudito Pietro Della Valle, comunicándole su retorno y los pormenores del proceso.⁵¹

Esa misma noticia aparece en una carta fechada el 2 de octubre de 1627, enviada desde Venecia por Antonio Ramiro, quien refiere

En una gran caravana cerca de Bagdad, el señor Luis Ramiro tuvo carta de Aspaham con el aviso de que los Padres agustinos habían retornado a esa ciudad al ser declarados inocentes; y que en Ciras, por orden del duque, había sido decapitado un portugués, que, habiendo partido de Basora hacia Mascate, se detuvo su barca en territorio persa, donde fue hecho prisionero, y se le dio a elegir entre hacerse mahometano o perder la cabeza. Perseverando en nuestra santa fe, fue muerto, y que los Padres carmelitas habían obtenido su cuerpo.⁵²

El prior P. Manuel da Madre de Deus resolvió emprender personalmente el viaje a Goa, desde donde aún no había regresado el P. Ambrosio dos Anjos. Por solicitud del Vicario Provincial de los agustinos, P. João da Rocha, llevó consigo, “para consuelo de los religiosos”, la mano derecha de la santa reina Ketevan, así como un fragmento óseo de su brazo. Si bien la mano estaba inicialmente destinada a Pietro Della Valle en Roma, tras

⁵⁰ ASV, *Della Valle*, 52, publicado por ALONSO VAÑES, “Misiones de la Orden de San Agustín en Georgia (1628-1639)”, 235-238.

⁵¹ Una síntesis más detallada en su carta del 14 de octubre de 1627, desde Goa, a Pietro Della Valle, ASV, *Della Valle*, 52.

⁵² APF, SOCG, 209, f. 21, fecha 2 de octubre de 1627, Carta desde Venecia, del señor Antonio Ramiro. Se llamaba el portugués Braise Carvalho. El carmelita descalzo, P. Domingo de Santa María, lo fortaleció espiritualmente antes de su muerte, y, tras la ejecución, recuperó el cuerpo y lo enterró en la iglesia carmelita como el de un mártir, conservando además la ropa ensangrentada. Cfr. PHILIPPE DE LA TRÈS SAINTE TRINITÉ, *Voyage d'Orient*, Antoine Jullieron, Lyon 1669, 429.

la muerte del P. Manuel en Goa, ocurrida en el otoño de 1628, los frailes del convento decidieron conservar tan valiosa reliquia. Como compensación, Pietro Della Valle recibiría más adelante la mandíbula inferior de la reina mártir. Poco después de su llegada a Goa, el propio Manuel escribió a Pietro Della Valle, el 14 de octubre de 1627,⁵³ en los siguientes términos:

He traído una mano entera con carne para nuestro convento de Goa; porque sé que Vuestra Ilustrísima Señoría debe estimar mucho esta reliquia, la he reservado para entregársela a la persona que Vuestra Ilustrísima Señoría designe.

5.2. Resonancia del testimonio en Roma

El 6 de septiembre de 1628, el cardenal Ludovisi, junto con Francesco Ingoli –secretario de la Congregación de Propaganda Fide–, escribía al Vicario Provincial de la Orden de San Agustín en la India Oriental,⁵⁴ acusando recibo de la carta enviada por dicho Vicario al Provincial y Definidores de Portugal. Esta comunicación fue referida previamente por Monseñor Corsi, protonotario apostólico ante la Congregación, en audiencia con el Sumo Pontífice el 22 de agosto de 1629⁵⁵.

Los esfuerzos de los Padres misioneros han sido provechosamente empleados, pues han producido los frutos que se relatan en dicha carta, los cuales no son de escasa consideración, ya que no solo han ganado un gran número de almas, sino también provincias y reinos enteros. Por ello, Nuestro Señor y la mencionada Sagrada Congregación me han ordenado dar las gracias, en su nombre, a Vuestra Paternidad y a los Padres operarios, y rogarles que, al menos una vez al año, nos informen de los progresos que dichos Padres realicen en esas regiones. Y si tuviesen necesidad de poderes o facultades para procurar mayor bien y fruto en la conversión de los gentiles, Vuestra Paternidad se digne comunicárnoslo, que se pro-

⁵³ ASV, *Della Valle*, 52, publicado por ALONSO VAÑES, “Misiones de la Orden de San Agustín en Georgia (1628-1639)”, 239-40.

⁵⁴ THOMAS DE S. DOMINGOS, *Breve Relação das Christandades que os religiosos de N. Padre Sancto Agostinho tem a sua conta nas partes do Oriente*, Antonio Alvarez, Lisboa 1630, 79-84.

⁵⁵ APF, *Acta*, 5, f. 113.

veerá debidamente. Asimismo, desearía vivamente dicha Congregación recibir un informe completo de todos los conventos, vicarías o parroquias que poseen en toda la India Oriental, de los avances allí logrados y de los medios que podrían implementarse para obtener aún mayores frutos, para gloria de Dios y salvación de las almas en esas tierras. Por último, ruego a Dios conceda a Vuestra Paternidad abundantemente todos los bienes.

Se alegran profundamente, al igual que Su Majestad Católica Felipe IV, de las noticias traídas desde Gorgistán por el P. Pedro de los Santos, recibidas en Goa con júbilo y gratitud. Estas misiones, emprendidas en regiones tan remotas, son reconocidas como obra del Espíritu que impulsa a llevar la luz del Evangelio “hasta los confines de la tierra” (Hch 1,8). Tal como escribió el Apóstol: “¡Qué hermosos son los pies de los que anuncian la paz, de los que anuncian la buena nueva!” (Rm 10,15), y aún más: “Vuestra labor no es vana en el Señor” (1Co 15,58). La conversión de almas en aquellas tierras se contempla como motivo de gozo celestial, pues “habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta” (Lc 15,7), y la Iglesia, extendida en sus miembros hasta los confines de Asia, alaba a Dios “que no hace acepción de personas, sino que en toda nación el que le teme y obra con rectitud le es grato” (Hch 10,34-35). La Iglesia no puede dejar de valorar aquello que tan directamente le concierne, ni la Sagrada Congregación de Propaganda Fide de regocijarse al ver la fe tan extendida en regiones tan diversas y remotas, con un camino tan abierto para propagarse aún más. Así lo entendió también el papa san Gregorio Magno, quien recibió con júbilo las noticias que le transmitía Eulogio, obispo de Alejandría, sobre la conversión de herejes gracias al fruto de la predicación apostólica. Y dio gracias a Dios citando los Proverbios: *Ubi plurimæ segetes, ibi manifesta est fortitudo boum* (“Donde hay abundantes mieses, allí se manifiesta la fuerza de los bueyes”; Prov 14,4), reconociendo así que las cosechas espirituales fecundas suponen trabajo duro y fieles instrumentos evangélicos. Porque si importante es el auxilio temporal, mayor aún lo es el espiritual de los misioneros: *Ostium enim apertum est magnum* (“Porque se me ha abierto una gran puerta”; 1Cor 16,9). Y volviendo al deber evangélico que incumbe a toda la Iglesia, conviene recordar las palabras del profeta: *Ite, Angeli veloces, ad gentem scandalosam et dilaceratam* (“Id, ángeles veloces, a un pueblo escandaloso

y desgarrado”; Is 18,2), con las que la tradición ha interpretado la llamada misional a los confines más inhóspitos del mundo. Son milagros del amor de Dios y de la esperanza fundada en la santa paciencia, que siempre ha acompañado a la predicación: “*In omni patientia et doctrina*” (“Con toda paciencia y doctrina”; 2Tim 4,2), como exhorta san Pablo, y como anuncia también el profeta, en paráfrasis inspirada: *Bene patientes erunt qui annuntiant* (“Tendrán buena paciencia los que anuncian”; cfr. Is 52,7).

BIBLIOGRAFÍA

Manuscritos

LISBOA: ARCHIVO DA BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA (BNL): *Fundo Geral*, 177 y 1498.

LISBOA: ARQUIVO DA BIBLIOTECA DA AJUDA (BA): MS 50-V-34.

LISBOA: ARQUIVO DA TORRE DO TOMBO (ANTT): *Livraria 731; Institutos Religiosos da Índia 4*.

ROMA: ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI CARMELITANI SCALZI (AG OCD/A): 233d17; 234c14; 235b1; 235b2; 237b; 237m26; 241g; 249f8; 261p13.9; 285b; 303c; 481c8.

VATICANO: ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE DE PROPAGANDA FIDE (APF): Acta, 5; Lettere, 4 (1625); SOCG, 131; SOCG, 189; SOCG, 194; SOCG, 209.

VATICANO: ARCHIVIO SEGRETO VATICANO (ASV): *Della Valle*, 52; Arm. XLV, 21.

Libros impresos

ANDRADE, Rui Freyre de, *Commentarios do grande capitão Ruy Freyre de Andrada*, Paulo Craesbeeck, Lisboa 1647.

BASIL OF CAESAREA, *Exegetic Homilies* (=Fathers of the Church Series), XLVI, Catholic University of America Press, Washington DC 1963.

CHICK, Herbert, *A Chronicle of the Carmelites in Persia: The Safavids and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries*, Eyre & Spottiswoode, London 1939.

- Corán*, trad. Rafael Castellano, introducción y notas de Juan Vernet, Editorial Herder, Barcelona 2001.
- FARIA Y SOUSA, Manuel de, *Asia Portuguesa*, III, Craesbeeck, Lisboa 1675.
- FLANNERY, John Michael, *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602–1747)*, Brill, Leiden 2013.
- La Biblia*. Edición de la Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona 2004.
- MANUEL DA AVE MARIA, *Manual Eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N. S. P. Agostinho*, en SILVA REGO, António da (ed.), *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, XI, Agência Geral das Colónias, Lisboa 1955.
- MIGNE, Jacques Paul (ed.), *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, Paris 1844-1855.
- PHILIPPE DE LA TRÈS SAINTE TRINITÉ, *Voyage d'Orient*, Antoine Jullieron, Lyon 1669.
- PRÓSPERO DEL ESPÍRITU SANTO, *Breve Relazione del martirio di cinque Persiani nuovamente battezzati dalli padri Carmelitani scalzi che habitano nella missione di Persia appresso quel Re nella sua città di Haspahan*, Zannetti, Roma 1622.
- ROBERTUS BELLARMINUS, *Martyrologium Romanum*, Typis Vaticanis, Romae 1586.
- SANTIAGO DE LA VORÁGINE, *La leyenda dorada*, trad. e introd. de Antonio López Fonseca, Alianza Editorial, Madrid 1982.
- SCHMIDTKE, Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, edición crítica de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982.
- THOMAS DE S. DOMINGOS, *Breve Relaçam das Christandades que os religiosos de N. Padre Sancto Agostinho tem a sua conta nas partes do Oriente*, Antonio Alvarez, Lisboa 1630.

Artículos impresos

- ALONSO VAÑES, Carlos, “Agustinos en la India (1624–1642)”, en *Analecta Augustiniana* 37 (1974).

- , “Misiones de la Orden de San Agustín en Georgia (1628–1639)”, en *Analecta Augustiniana* 28 (1965).
- , “Stato delle missioni Agostiniani nelle India Orientale secondo una relazione inedita del 1640”, en *Analecta Augustiniana* 25 (1962).
- FLOOR, Willem, “A Note on The Grand Vizierate in Seventeenth Century Persia”, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 155 (2005).
- GULBEKIAN, Roberto, “Relation véritable du Glorieux Martyre de la Reine Kétévan de Géorgie”, en *Bedi Kartlisa - Revue de Kartvélogie* 40 (1982).
- NAVARRO, Miguel, “La Orden del Carmelo Descalzo y la visión de Persia en el siglo XVII”, en *Monte Carmelo* 126 (2018).
- SAVORY, Roger, “Em mqol Khan”, en *Encyclopaedia Iranica* VIII (2013) fasc. 4.