



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LICENCIATURA EN LITERATURA INTERCULTURAL

Escuela Nacional de Estudios
Superiores, Unidad Morelia

Los japoneses y la religión católica en
Japón: análisis de los textos de
Francisco Javier, Alessandro Valignano
y Rodrigo de Vivero (1548 a 1626)

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

Licenciado en Literatura Intercultural

P R E S E N T A

Sandra Carolina Cardoso Alvarado

DIRECTOR DE TESIS: DR. SANTIAGO CORTÉS HERNÁNDEZ

MORELIA, MICHOACÁN

DICIEMBRE 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS SUPERIORES, UNIDAD MORELIA
SECRETARÍA GENERAL
SERVICIOS ESCOLARES

MTRA. IVONNE RAMÍREZ WENCE
DIRECTORA
DIRECCIÓN GENERAL DE ADMINISTRACIÓN ESCOLAR
PRESENTE

Por medio de la presente me permito informar a usted que en la **sesión extraordinaria 12** del **H. Consejo Técnico** de la Escuela Nacional de Estudios Superiores (ENES) Unidad Morelia celebrada el día **28 de agosto del 2019**, acordó poner a su consideración el siguiente jurado para la presentación del Trabajo Profesional del alumno (a) **Sandra Carolina Cardoso Alvarado** de la **Licenciatura en Literatura Intercultural**, con número de cuenta **310070186** con la tesis titulada: "Los japoneses y la religión católica en Japón: análisis de los textos de Francisco Javier, Alessandro Valignano y Rodrigo de Vivero (1548 a 1626)" bajo la dirección como **tutor** del Dr. Santiago Cortés Hernández.

El jurado queda integrado de la siguiente manera:

Presidente:	Dr. Antonio Río Torres-Murciano
Vocal:	Dra. Rie Arimura
Secretario:	Dr. Santiago Cortés Hernández
Suplente 1:	Dra. Cecilia López Ridaura
Suplente 2:	Dra. Caterina Camastra

Sin otro particular, quedo de usted.

Atentamente
"POR MI RAZA HABLARA EL ESPIRITU"
Morelia, Michoacán a, 09 de enero del 2020.



DR. VÍCTOR HUGO ANAYA MUÑOZ
SECRETARIO GENERAL

CAMPUS MORELIA
Antigua Carretera a Pátzcuaro N° 8701, Col. Ex Hacienda de San José de la Huerta
58190, Morelia, Michoacán, México. Tel: (443)689.3500 y (55)56.23.73.00, Extensión Red UNAM: 80614
www.enesmorelia.unam.mx

Agradecimientos Institucionales

En primer lugar, quiero reconocer al Dr. Santiago Cortés Hernández por todo el apoyo que me brindó a lo largo de la investigación y redacción de la tesis, desde un principio él compartió mi entusiasmo por el tema y se aseguró de que el trabajo cumpliera las expectativas de ambos. Del mismo modo, agradezco a los miembros del sínodo por su tiempo e interés para mejorar esta tesis. También es necesario hacer reconocimiento a los profesores y alumnos de la Licenciatura en Literatura Intercultural, pues gracias a ellos me formé académicamente. Por último, debo agradecer el apoyo económico de la Beca de Manutención que recibí durante la licenciatura.

Agradecimientos personales

Este trabajo está dedicado en primer lugar a mis padres. Mi madre siempre me ha apoyado y ha creído en mí, me enseñó a ser independiente y me inculcó el gusto por la lectura desde pequeña. Gracias a las muchas visitas a distintas ferias del libro fue que creció mi pasión por los libros y la literatura. También fue ella quien me introdujo al mundo de Harry Potter, regalándome así uno de mis más grandes intereses. Mi padre, aunque no ha tenido una presencia constante en mi vida, económicamente me apoyó para establecerme en Morelia y poder realizar mis estudios. Gracias a los dos por aceptar mi decisiones siempre, incluso cuando no estaban totalmente de acuerdo con ellas.

También quiero agradecer a mi abuelita Rosa María Alvarado Vargas quien me enseñó que estudiar es lo más importante. Ella tuvo que dejar los estudios muy joven para trabajar y mantuvo a mis tíos y mi mamá sola; aunque no pudo ver a sus hijos terminar una carrera, ahora tiene tres nietos con licenciatura y dos más que están en la universidad. De mi abuelita aprendí lo esencial para vivir exitosamente: ser responsable, ser limpia y organizada, saber cocinar y saber administrarme. Conforme pasan los años me doy cuenta de lo mucho que adquiriré de ella, así como de lo mucho que le debo.

Por último, quiero agradecer a Amed Aguayo Hernández por su fe en mí durante los seis años que llevamos juntos. Sin su apoyo constante ni este trabajo ni cualquier otro emprendimiento hubieran sido posibles. Nadie me ha entendido ni me ha soportado como él; todos los días llena mi vida de amor, música, poemas, libros, referencias de cómics, datos sobre animales, chistes, películas y los Simpson. Gracias por todo. También quiero agradecer a sus padres Irma Hernández y Juan Aguayo por aceptarme como parte de su familia, sin su apoyo jamás hubiera podido tener el tiempo para realizar esta tesis. Ellos han creído en mí como pocas personas lo han hecho. Siempre estaré en deuda por todo lo que han hecho por mí.

Resumen

En este trabajo se analiza la descripción de los japoneses, su religión y la aceptación del catolicismo en ese país en las *Cartas y escritos* de Francisco Javier, el *Sumario de las cosas de Japón* de Alessandro Valignano y la *Relación del reino de japón* de Rodrigo de Vivero, escritos entre 1548 y 1626. A sí mismo, se analiza y compara cómo la visión del otro que plasmaron los autores tras su estancia en Japón fue influida por el contexto de producción de sus textos, así como del destinatario de estos.

Abstract

This dissertation analyzes the description of the Japanese, their religion and the acceptance of Catholicism in that country in the *Cartas y escritos* by Francisco Javier, the *Sumario de las cosas de Japón* by Alessandro Valignano and the *Relación del reino de Japón* by Rodrigo de Vivero, written between 1548 and 1626. Simultaneously analyzes and compares how the vision of the other that the authors expressed, after their stay in Japan, was influenced by the context of production of their texts, as well as the addressee of these.

Índice general

Introducción.....	9
Capítulo I. Francisco Javier, Alessandro Valignano, Rodrigo de Vivero y las condiciones de producción de los textos de cada autor.....	16
A) Francisco Javier.....	16
<i>Cartas y escritos de San Francisco Javier</i>	23
B) Alessandro Valignano.....	30
<i>El Sumario de las cosas de Japón</i>	39
C) Rodrigo de Vivero y Aberruza.....	42
<i>La Relación del reino de Japón</i>	49
Capítulo II. El japonés: un gentil civilizado.....	53
A) La sociedad japonesa.....	53
<i>Los daimyō frente al shōgun y el tennō</i>	54
<i>El vasallaje</i>	56
<i>La estratificación de la sociedad</i>	57
B) La intelectualidad de los japoneses.....	60
C) Las ciudades japonesas.....	62
D) El carácter y las costumbres de los japoneses.....	64
Capítulo III. La religión japonesa desde la perspectiva de los autores europeos.....	71
A) El sintoísmo.....	71
B) El budismo.....	73
<i>Los monjes budistas</i>	75
<i>Las sectas budistas y el sincretismo</i>	77
<i>Similitudes entre el budismo y el catolicismo</i>	81
Capítulo IV. La religión católica en Japón.....	85
A) La evangelización jesuita.....	86
<i>El método de Francisco Javier</i>	86
<i>El método de Alessandro Valignano</i>	91
B) El fracaso de la misión en Japón.....	99
<i>La política de Oda Nobunaga</i>	100
<i>La política de Toyotomi Hideyoshi</i>	101

<i>El conflicto entre jesuitas y franciscanos</i>	102
<i>El galeón San Felipe y los mártires de Nagasaki</i>	104
<i>La política de Tokugawa Ieyasu</i>	106
<i>William Adams y los holandeses</i>	106
<i>El galeón Madre de Deus</i>	107
<i>La embajada de Sebastián Vizcaíno</i>	109
<i>Corrupción e intrigas en la corte: el caso del daimyō católico</i>	111
Capítulo V. El encuentro con el otro: análisis y comparación de la visión del otro en los textos de Francisco Javier, Alessandro Valignano y Rodrigo de Vivero	115
A) El otro en Francisco Javier	115
B) El otro en Alessandro Valignano	120
C) El otro en Rodrigo de Vivero.....	126
Conclusión	134
Mapas	137
Cronología	141
Apéndice <i>Aproximaciones a los escritos sobre Japón de Javier, Valignano y Vivero: hacia una tendencia multidisciplinaria</i> de la Dra. Rie Arimura	146
Bibliografía citada	184

Introducción

El presente trabajo está dedicado a analizar la visión que tres autores occidentales tuvieron de los japoneses entre 1548 y 1626: el jesuita Francisco Javier, quien llegó en 1549 y fue el primer misionero en ese país; Alessandro Valignano, el primer Visitador de la Compañía de Jesús, que realizó tres estancias y cada una coincidió con el gobierno de los tres unificadores de Japón –Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi y Tokugawa Ieyasu–; y Rodrigo de Vivero, criollo de la Nueva España que fue el primero en establecer relaciones diplomáticas entre España, Nueva España y Japón a comienzos del siglo XVII. Para estudiar esa visión, he analizado en los textos de estos autores la descripción de las costumbres y el carácter de los japoneses, así como la interpretación que hicieron de la religión japonesa y cómo percibieron que los japoneses recibieron la religión católica. Mediante ese análisis se compara y se examina cómo influyeron en nuestros autores dos aspectos fundamentales: los motivos detrás de la composición de sus textos y el receptor a quien iban dirigidos.

La elección de este tema responde a un interés personal por la relación que hubo entre Japón y Europa de 1543 a 1643, siglo de esplendor para el intercambio cultural entre europeos y japoneses, denominado “Siglo Cristiano” por Charles Ralph Boxer en 1951 (Boxer, 1964). A esto se suma el interés por estudiar el contraste que existió entre las relaciones de los europeos con Japón y aquellas que vivieron los europeos y los pueblos americanos durante el mismo periodo. El hecho de que el vínculo entre japoneses y europeos haya comenzado de forma favorable para ambas partes y posteriormente se viera interrumpido tan violenta y abruptamente, resultando incluso en el cierre de Japón, así como el impacto que tuvo en su tiempo y cómo se expresa en la actualidad aumentan la importancia y el interés de ese siglo y de ese tema.

El objetivo general de este trabajo es hacer un análisis de los textos desde una perspectiva literaria, y más específicamente de cómo los tres autores describen al japonés como otro no creyente, cómo interpretan la religión japonesa y qué dicen sobre la aceptación y adaptación de la religión católica por parte de los japoneses. También es nuestro objetivo analizar y comparar cómo el propósito tras la redacción de los textos y el destinatario de los mismos determinan la valoración que nuestros autores hacen de los japoneses. El primer paso para lograr este objetivo es estudiar las impresiones que los autores plasmaron sobre lo que

caracteriza a un gentil japonés. Posteriormente se comparará la interpretación de la religión japonesa de los autores con los hechos históricos de la religión en Japón. Después se analizará la percepción de los autores sobre la asimilación de la religión católica por parte de los japoneses. Por último, corresponde identificar cuáles fueron los motivos de cada autor para escribir sus textos y para quién iban dirigidos, para identificar si las semejanzas o diferencias que presentan entre sí los testimonios se deben a esto. Valga aclarar que el análisis propuesto es siempre un análisis literario e interpretativo de los textos, y que no debe confundirse esta voluntad de estudiar las formas de construcción de un discurso literario con los propósitos de los estudios históricos, que toman estos mismos textos como fuentes de información.

Para el estudio de los textos de cada autor se realizó una lectura detallada de los mismos, que sirvió para identificar los pasajes que hablan directamente sobre los japoneses como gentiles, las características de la religión en Japón y la asimilación de la religión católica, así como los conflictos que ocurrieron entre europeos y japoneses. Al mismo tiempo se confrontó la información obtenida con fuentes históricas y se contrastó con textos de la época que construyeron la imagen de los indígenas americanos, para esclarecer las diferencias que los europeos observaron entre estos y los japoneses.

Para esta tesis es importante el uso de fuentes históricas debido a los objetivos que se persiguen; sin embargo, la parte central del trabajo está constituida por el análisis de los textos seleccionados y este se hace desde el campo de la literatura. No es el objetivo del trabajo buscar la verdad o la mentira en los autores analizados, al contrario, lo que interesa es la construcción de discurso que podemos identificar en esos textos sobre los japoneses, su religión y cómo reciben el catolicismo. Las fuentes históricas, en este caso, solo ayudan a comprender las características en torno a la producción de estos textos, pues el contexto permea las apreciaciones del otro que presenta cada autor.

Existe ya un corpus importante de estudios, sobre todo históricos, acerca de los textos y los autores aquí tratados, que debido a mis limitaciones geográficas y lingüísticas no ha sido posible consultar. No obstante, las metodologías de la literatura permiten realizar un estudio de los textos a través de sí mismos, que es lo que en este trabajo se realiza. Al mismo tiempo se contribuye a difundir la existencia, importancia y manufactura de estos textos en ámbitos hispánicos. Los autores que se analizan en la tesis fueron elegidos principalmente por tres razones. La primera corresponde al momento histórico de su estancia en Japón, pues

cada uno tuvo la oportunidad de presenciar el progreso de la unificación del país –a cargo de Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi y Tokugawa Ieyasu–, y cómo ellos se relacionaron con los misioneros y los extranjeros en general. Francisco Javier llegó a Japón cuando todavía había inestabilidad y guerras entre los jefes guerreros, por lo que el catolicismo gozó de un margen de libertad al no haber autoridades centrales oficiales. Alessandro Valignano visitó Japón tres veces y pudo observar la postura hacia el catolicismo de cada uno de los unificadores. Rodrigo de Vivero llegó unos años antes de la expulsión definitiva de los misioneros y durante su estancia se encontró con varios acontecimientos que fueron cruciales para que el shogunato Tokugawa adoptara una postura contra la religión católica.

La segunda compete a la importancia de cada autor, con esto nos referimos a su propio protagonismo dentro de la maquinaria jesuita, en el caso de Francisco Javier y Alessandro Valignano, y dentro de las colonias españolas con Rodrigo de Vivero. Javier fue el primer misionero en llevar el catolicismo a Japón y es un punto de referencia para cualquiera que pretenda estudiar la religión católica en ese país. Sus impresiones de los japoneses y su método de evangelización fueron ampliamente difundidos en Europa e imitados por otros jesuitas. Valignano, un oriundo de Nápoles bajo dominio español, fue enviado a supervisar la misión de Oriente, que estaba sujeta a Portugal. Tanto su nombramiento como visitador, como su método de adaptación de las costumbres japonesas, que seguía las pautas iniciadas por Francisco Javier, fue motivo de crítica dentro y fuera de la Compañía de Jesús. Aunque hay otros autores jesuitas que pasaron más tiempo en Japón, Valignano era la figura de más autoridad, ya que solo debía rendir cuentas ante el general de la Compañía, y tenía la facultad de hacer modificaciones a la misión que él creyera necesarias. Vivero, por otro lado, fue el primer criollo en establecer una relación de carácter diplomático entre Japón, España y la Nueva España. Antes de su llegada a Japón, las relaciones que se habían establecido con España, vía Filipinas, estaban encabezadas por frailes embajadores. Vivero, a pesar de no ostentar un título oficial que lo acreditara como representante de la corona española, asumió ese papel para lograr acuerdos que beneficiaran al virreinato y la península.

Por último, la singularidad de estos personajes, junto con las razones de su viaje a Japón y el contexto histórico en el que se desarrollaron, dieron como resultado textos diferentes en cuanto a su forma –unas cartas, un sumario, una relación–, pero que comparten un carácter oficial, lo que quiere decir que la intención de estos textos fue ser una fuente de

información legítima, que explicara y defendiera los motivos de su estancia en Japón; así como su importancia dentro de la Compañía de Jesús o el virreinato. Por esto mismo, a pesar de tener diferentes receptores, los textos fueron redactados para satisfacer al destinatario, que esperaba noticias provechosas. La manera en la que se elaboran esos discursos desde la oficialidad, así como la forma en la que se construye su receptor son los procedimientos literarios que se estudian en esta tesis, y la combinación diversa de textos que ofrecen estos tres autores es ideal para estudiar esos aspectos.

El primer aspecto que se consideró para la elección de fuentes primarias fue la disponibilidad pues la mayoría de los escritos de la época, ya sea de órdenes religiosas o particulares, se encuentran en Europa o Japón; aunque en bibliotecas de Estados Unidos también es posible localizar algunos documentos, es complicado acceder a ellos desde México. En el caso de Francisco Javier y Rodrigo de Vivero la selección de las fuentes primarias fue sencilla, pues ambos tienen solo un documento posible para el tema de esta tesis. Para Francisco Javier se utilizan las cartas que escribió antes y durante su estancia en Japón. La edición que se utiliza en este trabajo es de Félix Zubillaga, titulada *Cartas y escritos de San Francisco Javier. Única publicación castellana completa según la edición crítica de «Monumenta Histórica Soc. Iesu» (1944 - 1945)*. Para Rodrigo de Vivero se utilizó su *Relación y avisos del reino de Japón*, que escribió dieciséis años después de su viaje a esas tierras, en la edición de Eva Alexandra Uchmany Weill. Alessandro Valignano, por otra parte, tiene muchos documentos de su autoría sobre Japón, pero para este trabajo el *Sumario de las cosas de Japón, 1583: Adiciones del Sumario de Japón, 1592* cumplía con tres requisitos: explicaba de forma detallada la estructura organizacional y administrativa de la misión como él la había planeado, la información había sido recopilada de primera mano por medio de la observación y entrevistas con japoneses, y perseguía un fin y a un receptor específico. Valignano expuso el estado de la misión al general de la Compañía buscando mayor apoyo económico de Roma, al mismo tiempo que justificaba las acciones polémicas de los jesuitas en Japón. He utilizado para este trabajo la edición de José Luis Álvarez-Taladriz.

Dos de los autores, Francisco Javier y Alessandro Valignano, pertenecieron a la Compañía de Jesús, y sus textos están encaminados a la labor misional; por otro lado, Rodrigo de Vivero aporta una visión diplomática de las relaciones entre Japón y Occidente. Debido a esto último, y a que la tesis se inclina hacia el tema del catolicismo, la participación de Vivero

podría parecer menor comparada con los otros dos autores; sin embargo, su contribución radica en que, a pesar de no tener un enfoque misional, al parecer comparte una visión sobre los japoneses parecida a la de los otros autores.

La mayoría de los estudios occidentales publicados sobre el catolicismo en Japón fueron hechos desde el campo de la historia, y en la mayoría de los casos se enfocan en explicar lo que los autores describieron, o hacen comparaciones de las impresiones de los autores. En estos casos no hay una explicación del porqué de esa descripción, de cómo influyó el contexto de los autores o cómo los motivos de producción de los textos permearon los juicios sobre el otro. Además, cuando se trata de fuentes jesuitas, franciscanas y dominicas el enfoque muchas veces se inclina hacia la metodología de conversión, las diferencias de métodos entre órdenes y las diferencias culturales con los japoneses.

Respecto a Francisco Javier algunos de los estudios que tratan la cuestión son: *"The Best Thus Far Discovered": The Japanese in the Letters of Francisco Xavier* (2003) de Robert Richmond Ellis; *Encuentro entre San Francisco de Javier S. J. y los Bonzos. Primeros diálogos entre la cristiandad y las creencias japonesas a principios de la segunda mitad del siglo XVI* (2018) de Darío Andrés Menache; *Cartas y documentos escritos por San Francisco Javier* (2003) Xabier Añoveros Trías de Bes; *San Francisco Javier, diálogo y discusiones con los bonzos budistas del Japón* (2005) de Jesús López-Gay; *An Analysis of Francis Xavier's Letters from Kagoshima, Japan (1549): His Approaches and Views of Ministry* (2001) de Shuma Iwai.

Por otro lado, algunos de los estudios que se enfocan en el *Sumario* de Alessandro Valignano, en su método de evangelización y sus impresiones sobre los japoneses son: *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan* (1993) de J. F. Moran; *耶穌會士范禮安(1539-1606)及其適應政策新考 / A New Study of Alessandro Valignano (1539-1606) and the "Jesuit Accommodation Policy"* (2011) de Felix Wong Ching Him; *Alessandro Valignano and the Restructuring of the Jesuit Mission in Japan, 1579-1582* (2010) de Butler Jack Hoey. *Valignano's Mission Principles for Japan, vol. 1, parts 1 and 2* (1980-85) de J.F. Schütte,

En el caso de Rodrigo de Vivero algunos de los estudios son: *La diplomacia española en acción: Don Rodrigo de Vivero y Alonso Muñoz O.F.M.* (2017) de Ubaldo Iaccarino; *Don Rodrigo de Vivero et la Destruction de la Nao "Madre de Deos" (1609 à 1610)* (1939) de J.

L. Álvarez: *An Unscheduled Visit: Rodrigo de Vivero in Japan, 1609-1610* (2008) de Michael Cooper; *Rodrigo de Vivero y el modelo japonés* (1992) de Rodolfo Molina. En occidente las investigaciones sobre la *Relación* de Vivero y su estancia en Japón están encaminadas a mostrar el principio de las relaciones diplomáticas y comerciales entre Japón, España y México; así como en comparar los escritos de Rodrigo de Vivero y Sebastián Vizcaíno, este último enviado por la Nueva España como embajador tras la visita de Vivero.

Aunque hay estudios que mezclan fuentes de órdenes religiosas y particulares, gran parte de las investigaciones se centran en una sola orden o autor religioso, lo que sesga la investigación, pues presenta solo el punto de vista de los misioneros. Es por esto que, en este trabajo, se buscó conjuntar la visión de autores distintos, en momentos históricos específicos, cuyos textos presentan características intrínsecas diferentes y con diversos motivos de producción; pero, aun así, semejantes en su visión.

La tesis está dividida en cinco capítulos: el primero está dedicado a poner en contexto a cada autor, a describir las circunstancias de su estancia en Japón, y a hacer una breve historia de los textos. El segundo se enfoca en la descripción que los autores hicieron de los japoneses como hombres civilizados. Para eso se revisan cuatro aspectos básicos: la configuración de la sociedad japonesa, su intelectualidad, la disposición de las ciudades y su carácter y costumbres. El tercero se centra en la religión japonesa desde el punto de vista de los autores. El cuarto trata los métodos de evangelización de Francisco Javier y Alessandro Valignano, y cómo, a pesar de estar bien fundamentada, la misión fracasó debido a diversos factores. En este trabajo se utiliza el término “fracaso” para hablar del resultado adverso que tuvo la misión como organización institucional de la Compañía de Jesús; aunque la misión oficialmente fracasó, el catolicismo continuó en Japón de forma clandestina durante los siglos XVII al XIX; a partir de 1889 se estableció la libertad de culto en Japón y los católicos dejaron de ser perseguidos. En el último capítulo se analiza y compara el porqué de esa descripción del otro en los textos de cada autor, y cómo las formas de describir están relacionadas con los motivos de producción.

Debido a la importancia de los lugares por los que pasaron los autores durante sus viajes a Japón y para facilitar su ubicación a los lectores, al final se incluyen una serie de mapas que ilustran la configuración de Japón durante el siglo XVI y principios del XVII, la localización de los *daimyō* de la isla de Kyūshū, las iglesias fundadas por la Compañía de

Jesús en Japón en 1612, y las rutas comerciales de Portugal y España con Asia. Del mismo modo, se adjunta una cronología que muestra algunos eventos trascendentales para la historia de Japón y para la producción de las fuentes primarias, al lado de sucesos históricos de Europa y América. Esta cronología de eventos de los siglos XVI-XVII nos pareció útil para entender la configuración tanto de los textos que sirven de contraste para el análisis de las fuentes primarias, como del contexto histórico que influyó en las relaciones entre Europa y Japón. Por último, a modo de apéndice y para complementar la información acerca de los estudios sobre los autores aquí tratados y sus textos, la Dra. Rie Arimura redactó el estudio historiográfico *Aproximaciones a los escritos sobre Japón de Javier, Valignano y Vivero: hacia una tendencia multidisciplinaria* que conjunta las investigaciones del ámbito occidental y oriental.

Dado el carácter multicultural de este trabajo, conviene hacer la precisión de que las palabras de origen japonés que no han sido castellanizadas se indican con cursivas, y en los nombres propios de personas se respeta la tradición japonesa, por lo que se pone el apellido antes del nombre. Además, las palabras japonesas están transcritas con el alfabeto latino siguiendo el criterio del sistema Hepburn. He citado las fuentes primarias sin ninguna alteración con respecto a las ediciones referidas, pues cada editor decidió sobre la modernización o no del mismo. Por último, la forma de referir las fuentes primarias es por el editor y no por el autor; a excepción del texto de Alessandro Valignano, donde el estudio introductorio de José Luis Álvarez-Taladriz y el *Sumario* de Valignano tienen una numeración independiente.

La presente investigación aspira a ampliar la comprensión de aquello que los europeos plasmaron y reprodujeron a lo largo del siglo XVI y XVII sobre los japoneses, así como a ilustrar cómo los acontecimientos de Europa y América durante esa misma época tuvieron una importante repercusión en Japón y en sus relaciones con los extranjeros europeos. A pesar de sus limitaciones, este trabajo espera servir como preámbulo para futuras investigaciones que profundicen en las cuestiones que aquí se presentan.

Capítulo I. Francisco Javier, Alessandro Valignano, Rodrigo de Vivero y las condiciones de producción de los textos de cada autor

A) Francisco Javier¹

Francisco de Jassu y Javier, sexto hijo del Doctor Juan de Jassu y doña María de Azpilcueta, nació el 7 de abril de 1510 en el castillo de Javier en Navarra. Su padre había alcanzado el puesto de presidente del Real Consejo, la más alta autoridad política de Navarra, gracias a la fidelidad que profesaba a la corona. Su madre fue la única heredera de una familia noble y antigua. Al estallar la guerra contra Francia se nombró a Navarra provincia española y se instauró un virrey; con esto, perdieron el castillo y su padre murió en 1515 por esta desdicha.

Francisco Javier tenía planeado estudiar como su padre y para eso partió a la Universidad de París, pues su intención era obtener el grado de doctor. Al comienzo de su cuarto año de estudios conoce a un nuevo compañero: Ignacio de Loyola; así, compartían el cuarto Javier, Loyola, Fabro² y el maestro Peña. Pronto Ignacio de Loyola indujo a sus compañeros a comulgar en el convento de los Cartujos.

Para 1539, Francisco Javier ya ostentaba el grado de maestro, con lo cual se convirtió en regente y percibió algunos ingresos extras. Tras la muerte de su hermana Magdalena en 1533 Francisco se acercó más a su compañero Ignacio y pronto se convirtió en su discípulo, junto con Pedro Fabro. En 1534 realizan los *Ejercicios espirituales*,³ meditaciones sobre las verdades eternas y la vida de Jesucristo, y deciden hacer voto de pobreza y castidad; además

¹ Los datos biográficos de este apartado fueron tomados del libro *Vida de San Francisco Javier* (1940) de Georg Schurhammer.

² Ignacio de Loyola, Francisco Javier y Pedro Fabro cofundaron la Compañía de Jesús. Loyola (1491-1556) aportó los Ejercicios espirituales y estuvo en Roma al frente de la Compañía por quince años hasta su muerte. El papa Gregorio XV lo canonizó en 1622. Fabro (1506-1546) fue el primero en ser ordenado sacerdote. El papa Pío IX lo beatificó en 1872.

³ Son una serie de meditaciones, oraciones y ejercicios mentales diseñados por Ignacio de Loyola para realizarse en silencio durante 30 días en un lugar apartado, su finalidad es aumentar la experiencia individual de la fe. Loyola fungía como el guía de los ejercicios que eran obligatorios en el noviciado. En 1548 aparecieron publicados por primera vez.

de peregrinar a Tierra Santa junto con Diego Laínez,⁴ Alfonso Salmerón,⁵ Simón Rodrigues⁶ y Nicolás Bobadilla.⁷ Juntos decidieron consagrar su vida a “cualquier empresa que hubiera de ser para mayor gloria divina” (Schurhammer, 1940: 27). Fue durante los ejercicios espirituales que Francisco Javier experimentó una profunda transformación y se consagró al servicio de Dios.

En noviembre de 1535 el grupo salió de París rumbo a Tierra Santa y dos años después llegaron a Venecia, donde en verano zarpaban las naves de peregrinos a Tierra Santa. En marzo decidieron ir a Roma para pedir la bendición del Papa Paulo III, por primera vez viajaron sin dinero, fieles al voto de pobreza. Lograron conversar con el Papa, quien les concedió su bendición para la peregrinación y su ordenación, sumando a esto una limosna para el viaje. En esta época Francisco Javier se ordenó como sacerdote.

Imposibilitados para cumplir su promesa de peregrinar a Tierra Santa, el grupo pospone el viaje hasta el verano del siguiente año; mientras tanto deciden dividirse e ir a diferentes universidades italianas para ayudar a las almas, como ellos le decían a la labor misional, y agregar más compañeros a su empresa. Ignacio de Loyola los instruyó para que cuando les preguntaran a qué Orden pertenecían ellos dijeran que a la Compañía de Jesús, pues Jesucristo era su Señor y Capitán. A Francisco Javier y a Bobadilla se les asignó ir a Bolonia donde ambos fueron bien recibidos por la población; todos los días congregaban a las personas en la calle para hablarles de Dios, de esta forma aumentaron los fieles en Bolonia. Pero Javier enfermó debido al cansancio y lo extenuante de su empresa. Cuando estuvo mejor, se dirigió a Roma para reunirse con sus compañeros.

Tras su encuentro con el Papa el grupo se dio cuenta que el viaje a Tierra Santa debía posponerse indefinidamente y de que lo mejor sería ponerse a disposición de su Santidad

⁴ (1512-1565) Religioso italiano miembro de la Compañía y segundo General de esta. Biógrafo de Ignacio de Loyola, fue un gran impulsor de los centros educativos, lo que le dio gran renombre a la Compañía ante papas y cardenales. Durante el Concilio de Trento desempeñó el cargo de Padre Conciliar.

⁵ (1515-1585) Religioso español que participó en la creación de la Compañía de Jesús. En 1541 lo enviaron a Irlanda, volvió a Roma para después ser destinado a Nápoles y fundar el primer colegio jesuita en ese lugar. Fue enviado al Concilio de Trento como teólogo de Julio III.

⁶ (1510-1579) Religioso portugués cofundador de la Compañía junto con Loyola, Bobadilla, Javier, Fabro, Laínez y Salmerón.

⁷ (1509-1590) Religioso español cofundador de la Compañía. Desde su ordenación luchó contra el protestantismo y durante seis años estuvo en Alemania oponiéndose al *Interim de Augsburgo*, el primer decreto que legitimó el protestantismo, de Carlos V. Fue expulsado de Alemania y pasó a Sicilia. Nunca estuvo de acuerdo con la organización de la Compañía, teniendo especial problema con la promulgación de las *Constituciones*, alegando que no se podían cumplir. Él quería que hubiera más libertad y un reparto en el poder.

para que los enviara a donde más los necesitara la Iglesia. En 1539 comenzaron a preguntarse si debían fundar una sociedad permanente o el grupo debía separarse y ayudar de esta forma. Fue así como se resolvió fundar la Compañía de Jesús aprobada por Paulo III. En 1540 el rey de Portugal pide al Papa hombres de la reciente Compañía para continuar la labor evangelizadora en las Indias, de esta forma Francisco Javier zarpa a Lisboa sustituyendo a Bobadilla, quien había sido elegido en un principio. En junio de 1540 llegó a Portugal donde tenía que esperar hasta la primavera del siguiente año para partir a las Indias Orientales. Javier y sus compañeros se mantuvieron ocupados mientras el viaje ocurría y sus aportes a Lisboa fueron tantos que el rey decidió no mandarlos a las Indias, pues en su tierra contribuían aún más a la gloria de Dios. En septiembre el Papa Paulo III confirmó a la Compañía de Jesús con la Bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, con la cual se reconocía a la Orden y se ponía bajo la protección de la Santa Sede. En este tiempo también se resolvió la cuestión del viaje a las Indias, Francisco Javier y Micer Paulo partirían; la flota salió de Lisboa el 7 de abril de 1541.

Anclaron en el puerto de Goa⁸ el 6 de mayo de 1542, pasando antes por Mozambique, Melinde y Socotora, territorios bajo dominio portugués. Lo primero que hizo Javier fue ir a ver al Obispo franciscano fray Juan de Albuquerque, con quien trabó amistad desde un principio. La misión de Francisco Javier en las Indias comenzó con la instrucción de los pescadores de perlas del cabo de Comorín,⁹ quienes habían sido convertidos, pero no adoctrinados. Una de sus primeras acciones fue reunirse con los sabios de la región para que le ayudaran con la lengua y así traducir las enseñanzas de la doctrina católica: la señal de la cruz, el credo, el avemaría y el acto de contrición; también compuso una plática sobre quiénes van al cielo y quiénes al infierno. Todo lo traducido Javier lo aprendía de memoria para enseñarlo a los pescadores. Un año estuvo Francisco Javier con ellos, para después regresar a Goa.

⁸ Estado en la República de la India, localizado en la costa oeste, su capital es Panaji. El portugués Afonso de Albuquerque ocupó Goa desde diciembre de 1510, convirtiéndose en el centro de la actividad portuguesa en Asia, al ser la capital del Virreinato. Gracias al comercio de perlas, coral, seda y porcelana gozó de gran prosperidad y fue el principal mercado de los productos del Este. Con la llegada de los misioneros, el primero de ellos Francisco Javier, se impuso el catolicismo como religión oficial. A partir de 1600, con la aparición de los holandeses, la ciudad decayó. Goa fue libre del dominio portugués hasta 1961.

⁹ Se localiza al sur de la India, siendo el punto más meridional. En la época de Francisco Javier el nombre designaba una extensión más amplia, anexando Pesquería y Travancor.

En Goa el Seminario de San Pablo estaba en gran parte terminado y contaba con apoyo suficiente para quinientos alumnos. A su regreso Javier recibió una carta que le avisaba que Ignacio de Loyola había sido nombrado General de la Orden. En 1544 regresó Javier a Comorín, esta vez con apoyo para organizar la misión como correspondía, de esta forma logró bautizar a más de diez mil personas en menos de un año. Después viajó a Santo Tomé,¹⁰ otra colonia portuguesa, desde donde zarpó hacia Malaca.¹¹ El destino final de Javier era Macasar,¹² pero el viento ya no favorecía el viaje, por lo que tenía que esperar algunos meses en Malaca. Mientras esperaba centró sus esfuerzos en conocer todo lo posible sobre los macasares, así como en traducir al malayo, la lengua común de aquellos lugares, la doctrina católica. Francisco Javier tuvo que posponer su viaje a Macasar, pues en las Molucas¹³ su presencia era requerida con mayor urgencia para adoctrinar a las almas.

En junio de 1547 regresó Javier a Malaca, donde encontró a cuatro nuevos compañeros, todos jesuitas. Gracias a ellos tuvo noticias directas sobre el progreso de la Compañía, ahora había colegios y residencias jesuitas cerca de las universidades europeas. En el mes de diciembre Francisco Javier tiene noticias por primera vez de Japón: conoce a Anjirō,¹⁴ un japonés que huyó de Kagoshima¹⁵ acusado de asesinato y que esperaba encontrar consuelo a sus pecados en la fe católica. Motivado por la disposición y el empeño de Anjirō para aprender la doctrina, Javier comienza a pensar en viajar a Japón pues ahí el catolicismo sería mejor acogido:

¹⁰ Actualmente es un barrio de la ciudad de Madrás. El nombre indígena es Mailapur, ciudad de los pavos reales. El nombre que le dieron los portugueses fue Meliapor o Santo Tomé, pues ahí se encuentra el sepulcro de Santo Tomás, uno de los doce discípulos de Jesús.

¹¹ Es un estado de Malasia. Fue conquistado por Afonso Albuquerque en 1511 y se convirtió en unos de los centros de comercio más importantes por donde pasaban las mercancías para Cantón, Japón, India y las islas Molucas.

¹² Se encuentra en la península sur de la isla de Célebes, en el estrecho de Macasar. Estuvo bajo el dominio de los portugueses de 1512 a 1667.

¹³ Conjunto de islas en Indonesia, también conocidas como las Islas de las Especies, pues ahí se producía la nuez moscada y el clavo de olor. Españoles y portugueses pelearon por tener el control de las islas, al final ganó Portugal y España tuvo que conformarse con Filipinas. El nombre Malucas es una deformación del nombre en árabe *Jazirat al-Muluk*, que significa Isla de los Reyes.

¹⁴ Nació en Kagoshima en 1512 en una familia de samuráis. En 1546 fue acusado de homicidio, por esta razón huyó de Japón y llegó a Malaca. Tras conocer a Francisco Javier ingresa al Colegio de San Pablo, donde es bautizado en 1548. Viaja con Javier a Japón, donde consigue convertir a sus parientes y vecinos, logrando ganar 100 almas. Murió en China al ser perseguido por los monjes japoneses.

¹⁵ Se localiza en la isla de Kyūshū, al suroeste de Japón.

Todos los mercaderes portugueses que vienen de Japón, me dicen que, si yo allá fuese, haría mucho servicio a Dios nuestro Señor, más que con los gentiles de la India, por ser gente de mucha razón. Paréceme, por lo que voy sintiendo dentro en mi ánima, que yo, o alguno de la Compañía, antes de dos años iremos a Japón, aunque sea viaje de muchos peligros, así de tormentas grandes y de ladrones chinos que andan por aquel mar a hurtar, donde se pierden muchos navíos (Zubillaga, 1968: 224).

Anjirō y los dos japoneses que lo acompañaban¹⁶ se quedaron en Malaca y Francisco Javier partió hacia Goa. Aprovechó el viaje para visitar las distintas provincias en las que había dejado compañeros, quienes se esforzaban para sacar adelante las misiones cuando tenían en contra a la naturaleza, la alimentación, la ingratitud de los pobladores y las malas costumbres, según la opinión de los jesuitas, de algunos portugueses. A su llegada a Goa Javier recibió la buena nueva de la llegada de los tres japoneses al Colegio de San Pablo.

Pero Francisco Javier no se quedaba en un solo lugar mucho tiempo, para él era importante visitar todas las aldeas y así conocer lo que necesitaban y enviar a la gente adecuada a las misiones. En junio de 1548 Javier tuvo que quedarse en Goa tras la muerte del gobernador Don Juan de Castro. Como las lluvias ya habían comenzado, no era posible que viajara al cabo de Comorín. Permaneció en el Colegio de San Pablo que contaba ya con sesenta alumnos cursando materias de lectura, escritura, teología y filosofía; mientras tanto Anjirō y sus compañeros japoneses habían recibido ya el bautismo: éste pasó a llamarse Pablo de Santa Fe. Javier estaba cada vez más convencido de viajar a Japón, incluso tenía ya un plan de acción de acuerdo con lo que Anjirō le había contado: primero iría a ver al Rey de Japón y a la Universidad de Meaco (Miyako)¹⁷ para convertir a las clases altas.

Con la certeza de la llegada del nuevo rector para el Colegio y superior de todos los jesuitas en la India en ausencia de Francisco Javier, éste partió hacía Comorín para después navegar a Japón. Pero pronto se enteró que el rector, Antonio Gómez, no poseía las cualidades que se necesitaban para estar en las Indias, por lo que tuvo que regresar a Goa para aclararle algunas cosas. Aprovechó su estancia para escribir a Ignacio de Loyola sobre su próximo viaje a Japón, pues la misión en la India estaba estancada y se sacaría mayor provecho allá; también pidió que se mandara a un nuevo rector. Ahora sí estaba listo para

¹⁶ Juan de Torres, criado de Anjirō, y Antonio. Ambos tomaron esos nombres después de ser bautizados.

¹⁷ Antiguamente así era conocida la ciudad de Kioto, fue hasta el siglo XI que la ciudad fue renombrada con el nombre que conocemos, pero en Occidente se siguió usando Miyako. Localizada en la parte central de la isla de Honshū, fue la capital del país del 794 a 1868, cuando el emperador Meiji trasladó la capital a Tokio.

partir a Japón junto con Anjirō, sus dos compañeros japoneses, el padre Cosme de Torres¹⁸ y Juan Fernández.¹⁹

Para llegar a Japón Javier y sus compañeros tuvieron que embarcarse en un navío chino y, de esta forma, llegó Javier a Kagoshima²⁰ el 15 de agosto de 1549, lugar de donde venía Anjirō; allí comenzaron la labor evangelizadora convirtiendo a la familia de Anjirō primero. Fue al sur de Kagoshima donde Javier trabó amistad con un monje llamado Ninjitsu.²¹ Como el invierno no era propicio para viajar, Francisco Javier empleó su tiempo en aprender algo de japonés y junto con Anjirō tradujo, con caracteres latinos, la doctrina católica; aunque la traducción no era muy acertada y suscitaba risas en los oyentes:

The translation was such a bungled piece of work that it aroused jeers and laughter; for neither was the truth of what the Padre was saying expressed well, nor was it written in such a way that it could be read before their men of letters without laughter (Elisonas, 2006: 309).

Con todo, tuvieron bastante éxito gracias al carisma de Francisco Javier. Debido a esto los monjes vieron amenazado su lugar, por lo que hablaron con las autoridades para que prohibieran la conversión. Francisco, Juan, Antonio y Bernardo, nuevo converso, decidieron salir de Kagoshima y dejar a Anjirō a cargo de las almas, a poco más de un año de haber llegado. Continuaron en Hirado²² y Yamaguchi,²³ aunque el pensamiento de Francisco Javier estaba en Miyako, la capital del país. Pero en ese momento el viaje era demasiado arriesgado pues el norte se encontraba sumido en constantes guerras entre los diferentes *daimyō*,²⁴ señores de una región, que querían hacerse con el control total del país.

¹⁸ Cosme de Torres nació en Valencia en 1510. Viajó a México para unirse a la expedición de Rodrigo López de Villalobos en 1542 a Filipinas y las Molucas. Conoció a Javier en 1546, dos años después entró en la Compañía. Cuando Javier dejó Japón, Cosme de Torres quedó como superior de la misión, desempeñando el cargo de 1552 a 1570.

¹⁹ Misionero jesuita nacido en Córdoba. Quedó a cargo de la misión en Japón junto con Cosme de Torres. Pronto adquirió conocimiento del japonés, lo que ayudó a la traducción de las sagradas escrituras y las oraciones que aprendían los conversos.

²⁰ Era la capital de la provincia de Satsuma, controlada por el clan Shimazu, aunque constantemente tenían altercados con los señores menores de la región. A la llegada de Francisco Javier el *daimyō* era Shimazu Takahisa (1514-1571).

²¹ Monje budista, fue el superior del templo budista más importante de Kagoshima el monasterio Zen Fukushoji.

²² Localizada al noroeste de la isla de Kyūshū, en la prefectura de Nagasaki. Francisco Javier fue recibido por el señor local Matsura Takanobu (1529-1599).

²³ Situada en el extremo oeste de la isla de Honshū. Era la sede del *daimyō* Ōuchi Yoshitaka.

²⁴ Así se nombraba a los soberanos de una región, quienes poseían un gran poder militar. Antes de la llegada de Francisco Javier, los *daimyō* ya contaban con una gran influencia en el país, disputándose el control de las regiones y devaluando al *shōgun*, el gobernante del país puesto por el Emperador.

A pesar de lo peligroso del camino, Javier se desplazó a Miyako solo para encontrar que era imposible fundar una misión en esos momentos, pues la ciudad estaba consumida por la guerra. Regresó a Hirado con la intención de presentarse al *daimyō* de Yamaguchi, Ōuchi Yoshitaka,²⁵ a quien él consideraba el más poderoso de la región. De su viaje a Miyako Javier entendió que para entrevistarse con los altos mandos debía ir presentable y con regalos; gracias a esto causó una buena impresión en Yoshitaka, por lo que permitió que sus súbditos abrazaran la fe católica.

Con el permiso del *daimyō* pronto comenzaron a extender la doctrina católica en Yamaguchi y se hizo evidente que habían cometido un grave error en la traducción de “Dios”. Hasta este momento había nombrado a Dios como *Dainichi*,²⁶ pero este término producía la impresión de que el budismo y el catolicismo no eran del todo diferentes; Francisco Javier se dio cuenta que estaba reforzando la otra religión. Por lo tanto, decidieron utilizar el término latino *Deus* de ahora en adelante, para evitar confusiones (Elisonas, 2006: 309).

Tras cinco meses en Yamaguchi, Francisco Javier fue solicitado por el *daimyō* de Bungo²⁷ Ōtomo Yoshishige.²⁸ El *daimyō* se había interesado por la fe católica gracias a los comerciantes portugueses que había desembarcado en Bungo. Mientras estaba ahí, Francisco Javier recibió correo por primera vez desde su llegada a Japón. Las noticias de Goa eran preocupantes, pues Antonio Gómez había expulsado a varios alumnos indios para darle cabida a los alumnos portugueses. Esto motivó al padre a volver a la India. Pero las malas noticias no acabarían: desde Yamaguchi llegó la noticia de que el *daimyō* se había suicidado a causa de una revuelta y ahora los misioneros estaban desprotegidos.

Aun así, Francisco Javier salió de Japón en noviembre de 1551. Llegó a la costa china para viajar a Malaca en el *Santa Cruz*; ahí le comunicaron que había unos prisioneros portugueses en Cantón que querían verlo,²⁹ lo que le abría la posibilidad de viajar a China

²⁵ (1507-1551) Dio permiso para que los misioneros predicaran ahí y para que los japoneses que quisieran se convirtiesen. Esta fue la primer gran alianza con un *daimyō* que lograron los jesuitas. Tras la revuelta liderada por Sue Harukata, Yoshitaka fue obligado a cometer suicidio (*seppuku*).

²⁶ Ver el capítulo 4.

²⁷ Localizada al noreste de Kyūshū. Algunas veces es llamada Hōshū. Actualmente es parte de la prefectura de Ōita.

²⁸ (1529-1587) *Daimyō* de Bungo desde 1550 que, aunque estaba afiliado al budismo Zen, favoreció a los jesuitas; fue un gran apasionado del saber y de fomentar la cultura. Hacia 1578 se hizo bautizar tomando el nombre de Francisco haciendo que sus súbditos lo imitaran.

²⁹ Uno de ellos era Gaspar Lopes. En total eran 30 portugueses con sus criados los capturados desde 1549.

para expandir la fe católica. En Malaca recibió una carta de Ignacio de Loyola donde lo nombraba Provincial de las Indias. En febrero de 1552 arribó Francisco Javier a Goa y una de sus primeras acciones fue encargarse de nombrar un rector apropiado para el colegio, Gaspar Berceo fue el elegido para el cargo. Antes de partir a China Javier asignó a Eduardo da Silva³⁰ y Pedro de Alcáçova³¹ para unirse a los padres Torres y Fernández en Japón; con esto salió de Goa tras dos meses de estar ahí.

La misión comenzó mal, pues el gobernador de Malaca³² retuvo el barco en el que iba a viajar Francisco Javier, y fue hasta el mes de junio que pudo continuar su travesía. El barco llegó a la isla de Shangchuan³³ o Sancian, como la llamaban los portugueses. Pero en el mes de noviembre Francisco Javier cayó enfermo de fiebre intensa, ocho días después perdió el conocimiento; finalmente, el 3 de diciembre murió. Fue enterrado en la isla pero, al partir el barco de portugueses dos meses después, se dispuso que el cuerpo se devolviera a la India para encontrar eterno descanso en Goa.

Cartas y escritos de San Francisco Javier

La vida de Francisco Javier se caracterizó por el movimiento continuo, desde su salida de París en 1535 hasta su muerte en 1552 no pasaría más de dos años en un mismo lugar. Pero este rasgo no era solo característico de Javier: la misión de la Compañía de Jesús, incluso antes de ser reconocida por Paulo III, estaba intrínsecamente ligada a convertir a las almas e ir allá donde los necesitaran, para mayor gloria de Dios. Por esta razón, los jesuitas tuvieron como principal medio de comunicación las cartas, que se convertirían en el sostén de la institución para controlar su gobierno en zonas alejadas de Roma, y en un recurso para incrementar el número de seguidores y mantener en el buen camino a los que ya tenían.

³⁰ (1535-1564) Jesuita portugués, se unió a la Compañía en 1550. Dos años después partió para Japón donde aprendió el japonés, fue predicador y comenzó a aprender la escritura china.

³¹ (1525-1579) Entró a la Compañía en 1543 y viajó a Japón en 1552, después de dos años volvió a la India y estuvo veinte años en Goa al cuidado de los seminaristas indígenas y huérfanos.

³² Álvaro de Ataíde da Gama, hijo de Vasco da Gama. Desde 1551 fue Capitán mayor de la flota de Malaca, impidió que Diego Pereira fuera a China como legado y retrasó el viaje de Francisco Javier. Debido a esto, en 1554 lo removieron del cargo y lo enviaron preso a Portugal.

³³ También conocida como Sanchón, su nombre chino proviene del portugués *São João*. Situada frente a la costa sur de China. Fue de las primeras bases portuguesas en China, pero la abandonaron al establecerse en Macao, con el consentimiento del gobierno chino en 1555.

Francisco Javier ya era consciente del papel que jugarían las cartas dentro de la Compañía cuando escribió a Ignacio de Loyola y Pedro Codacio en marzo de 1540: “Y pues por letras solamente creo que en esta vida nos veremos, y en la otra cara a cara, [...], resta que en este poco tiempo que desta vida nos queda, por frecuentes letras nos veamos” (Zubillaga, 1968: 56-57). Debido a la distancia que hay y habrá entre los miembros de la Compañía solo se verán a través de cartas, sus escritos funcionarán como instrumentos para conversar, para hacerse presentes a sus interlocutores y así aminorar la distancia física que existía entre ellos (Palomo, 2005: 58).

Pero la escritura tenía que hacerse conforme a ciertos lineamientos, pues las cartas podrían caer en manos ajenas, cosa que al principio no se contemplaba. En 1542 Ignacio de Loyola escribe desde Roma a Pedro Fabro para instruirlo en el modo de redactar las cartas que ha de enviar de regreso. Loyola le pide que escriba una carta principal para mostrarla a cualquiera: “Escribiendo lo que cada uno hace en sermones, confesiones, ejercicios y en otras espirituales obras [...] como pueda ser a mayor edificación de los oidores o lectores” (Loyola, 1977: 685). Los demás asuntos, o impertinencias, tales como enfermedades y negocios, se escribían en cartas aparte, llamadas hijuelas. El padre incluso describe el método que él utiliza para escribir:

La carta principal yo la escribo una vez, narrando las cosas que muestran edificación, y después, mirando y corrigiendo, haciendo cuenta que todos la han de ver, torno a escribir o hacer escribir otra vez, porque lo que se escribe es aún mucho más de mirar que lo que se habla; [...]; dejando para las hijuelas las otras particularidades impertinentes para la carta principal (Loyola, 1977: 686).

Esta es la primera etapa en el cuidado de las cartas de la Compañía: había que empezar a prestar atención en la escritura de cosas edificantes. Loyola acusa a Fabro de haber sido impertinente en sus cartas, pero no es el único: “En esta parte en todos veo falta, a todos escribo esta carta” (Loyola, 1977: 686). Efectivamente, Francisco Javier también recibió la instrucción de escribir una carta principal e hijuelas cuando se encontraba en Bolonia; mandó en su respuesta que acataría la forma de escribir “guardando el orden de las hijuelas” (Zubillaga, 1968: 57). Uno de los puntos que más llaman la atención es que Ignacio de Loyola veía a la escritura no como una pérdida de tiempo o algo tedioso, al contrario, la hora empleada para esto estaba “bien gastada en el Señor” (Loyola, 1977: 686).

En los años posteriores, y conforme la Compañía crecía y se expandía por el globo, las reglas sobre la escritura de las cartas, quién debía enviarlas y cada cuánto se hacían se volvieron más formales. Juan de Polanco,³⁴ que fungió como secretario particular de Loyola desde 1547, envió dos cartas a sus compañeros con instrucciones precisas para la correspondencia.³⁵ En cuanto a las cartas principales tenían que ser legibles y correctas, teniendo especial cuidado en las alabanzas, que debían ser moderadas para evitar quedar mal si el aludido en la alabanza actuaba después de forma incorrecta; generalmente se escribían en lengua vernácula: español, italiano o portugués. Por otro lado, si las hijuelas tocaban asuntos para diferentes destinatarios se tenían que escribir por separado para evitar indiscreciones. En las hijuelas también se escribía lo relativo a príncipes o gobernantes, siempre cuidando que el contenido no se pudiera malinterpretar por si caía en manos de estos (Polanco, 1547 b).

En esta misma carta, Juan de Polanco dice que debían escribir una vez al mes los que estuvieran fuera de Italia, cada ocho días los que estuvieran en ese país; los compañeros que estuvieran cerca debían escribirse entre sí. Aunque si ocurría algo importante se tenía que avisar a Roma de inmediato. Los principales asuntos que se tratan en las cartas corresponden a la dirección y administración de las misiones, lo que se enseña a los nativos, si se tiene apoyo de ellos, cuántos estudiantes se tiene en los colegios; en pocas palabras, todo lo que sirviera a la gloria de Dios.

Ya en las *Constituciones*³⁶ Ignacio de Loyola había mostrado la importancia de la correspondencia dentro de la Compañía para la unión de los miembros:

Lo que ayuda para la unión de los miembros desta Compañía entre sí y con su cabeza, mucho también ayudará para conservar el buen ser della, como es especialmente el vínculo de las voluntades, que es la caridad y el amor de unos con otros, al qual sirve el tener noticia y nuevas unos de otros y mucha comunicación (Loyola, 1977: 626).

³⁴ (1517-1576) Jesuita español que desempeñó el cargo de secretario particular de Diego Laínez y Francisco de Borja, cuando fueron superiores de la Compañía. Mientras fue secretario, participó activamente en la redacción de las *Constituciones*. Publicó la historia de la Compañía *Chronicon Societatis Iesus* (1573-74).

³⁵ En la primera expone las razones para escribir dentro de la Compañía, en la segunda van las instrucciones para escribir y enviar las cartas. Ambas tienen fecha del 27 de julio de 1547.

³⁶ Son una serie de regulaciones internas para la Compañía de Jesús, las normas pretenden ser una guía práctica de las acciones. Trata los puntos vitales de la institución como la admisión, la expulsión, el voto de pobreza, el examen de los novicios, la formación de los aceptados, las atribuciones del general, el vestido que debían llevar, el rezo del oficio divino, la forma de celebrar misa, entre otras cuestiones. Se aprobaron por primera vez en 1558 (Loyola, 1977: 413-440).

La distancia entre los miembros de la Compañía requería un sistema de control y obediencia para asegurar el correcto funcionamiento de la estructura. Las cartas permitían informar a Roma sobre los aspectos burocráticos de las misiones, aunque la principal importancia de las misivas recaía en la labor edificante y espiritual que retrataban, o que debían contener. El primer receptor por el cual pasaban las cartas era el destinatario, que muchas veces no era una sola persona sino toda la Compañía. Después se leían en los colegios para orientar a los compañeros hacia las conductas o acciones que trajeran mayor gloria a Dios, y así unirse a las misiones alrededor del mundo. Esto último no solo movía los espíritus de los compañeros, también ayudaba a crear los aspectos que definirían a los jesuitas y sus misiones, uniéndolos bajo una identidad propia (Palomo, 2005: 60).

Con el fin de mostrar esa identidad jesuita al exterior, las cartas comenzaron a circular fuera de los colegios para atraer candidatos nuevos y callar a los enemigos que tenía la Compañía. En una de las cartas que Juan de Polanco envía a sus compañeros menciona que la correspondencia continua incrementaría el número de jesuitas, al mismo tiempo que, con la narración de lo que acontecía en las misiones, la Iglesia los ayudaría para socorrer al prójimo (Polanco, 1574 a).

Claro que estas cartas no se mostraban a los compañeros de la Compañía o a personas externas sin antes ser editadas, aun cuando se escribían de acuerdo con los lineamientos establecidos. Esta práctica tuvo lugar desde el inicio de la correspondencia jesuita, pues Ignacio de Loyola reconoce que él editó algunas de las cartas que le llegaron antes de liberarlas a los demás:

Y si las copias que os envío de los otros os parecieren para alguna orden, y no superfluas, esto es, con mucha y mucha pérdida de mi tiempo, en sacar lo que es edificación, y en poner y postponer las mismas palabras, cortando y quitando las impertinencias (Loyola, 1977: 687).

Posteriormente, con el nombramiento de Juan de Polanco como secretario, la edición de las cartas se volvería algo común.³⁷ Pronto se empezaron a imprimir las misivas de los misioneros que participaban activamente en la conversión de gentiles. Una carta de Francisco Javier desde la India fue publicada en 1545 en París; en Portugal entre 1550 y 1552 se hicieron ediciones de tres cartas de Francisco Javier. Pero la edición e impresión de las

³⁷ Para ejemplos concretos de la edición de cartas jesuitas véase Paula Hoyos Hattori. 2015.

epístolas ocasionó que el contenido y estilo de estas muchas veces no coincidiera con los originales manuscritos; de tal forma que algunos misioneros en Asia no reconocían sus cartas cuando las veían en Europa, las cuales incluso eran exageradas o malinterpretaban la realidad. Había ocasiones en las que una misma carta tenía diferentes versiones a la hora de imprimirse, dependiendo de si se había editado en Portugal, Italia o España (Palomo, 2005: 73-75).

Gracias a la pronta distribución e impresión de las cartas, Francisco Javier se convirtió en el jesuita más importante en Europa, a pesar de ser el que se encontraba más alejado. Sus epístolas fueron ampliamente difundidas y lograron impulsar a quienes las leyeron a unirse a la Compañía. Uno de los casos más conocidos es el de Jerónimo Nadal quien se sintió tan conmovido por las cartas del jesuita que decidió viajar a Roma para ingresar a la Compañía, a pesar de que en sus años de universidad en París había conocido al grupo fundador y había rechazado formar parte de este (Justo, 2013: 7).

Aunque las cartas de Francisco Javier fueron muy apreciadas, no por eso estuvieron exentas de pérdidas. El viaje de Goa, donde llegaba toda la correspondencia de Asia, a Europa no era fácil. Además, las cartas pasaban primero a Portugal y después se distribuían a Roma. Francisco Javier, en una carta del 20 de enero de 1548 a sus compañeros de Roma explica la tardanza de la correspondencia entre la India y Roma:

No podéis tener respuesta de lo que nos mandáis en menos de tres años y 9 meses: y para que sepáis que es así como digo, os doy la razón. Cuando de Roma nos escribís a la India, antes que recibamos vuestras cartas en la India, se pasan ocho meses; y después que recibamos vuestras cartas, antes que de la India partan los navios para Maluco, se pasan ocho meses esperando tiempo: y la nao que parte de la India para Maluco, en ir y tornar a la India, pone veinte y un mes, y esto con muy buenos tiempos; y de la India antes que vaya la respuesta a Roma, se pasan ocho meses: y esto se entiende cuando navegan con muy buenos tiempos, porque, a acontecer algún contraste, alargan el viaje muchas veces más de un año (Zubillaga, 1968: 227).

Además de luchar contra la distancia, se debía tener en cuenta el clima, pues si era temporada de monzones los barcos no podían dejar el puerto. E incluso cuando lograban salir de la India, muchas cartas se perdían en algún punto del camino y jamás llegaban a su destino. Xabier Añoveros en su artículo “Cartas y documentos escritos por San Francisco Javier” (2003) menciona que hay ochenta y nueve cartas perdidas del padre de las que se sabe que existieron por otros documentos. Otro problema al que se enfrentaron las cartas de Javier fue

que llegaron a ser consideradas reliquias y por esta razón se fragmentaron y se repartieron los pedazos, sobre todo después de su beatificación en 1619. Debido a esto, no se conservan muchos originales de Francisco Javier: existen solo treinta y cuatro (Zubillaga, 1968: 36).

Las lenguas en las que están escritas las cartas son varias, pues Francisco Javier conocía el castellano, el vasco, el portugués, el francés, el latín, el italiano y el japonés. Lamentablemente no se conserva ninguna en alguna lengua asiática, aunque se sabe que las hubo; tampoco hay en vasco ni francés. La mayoría de sus cartas están en castellano y portugués, mezclando muchas veces ambas lenguas cuando escribe. En latín se encuentran fragmentos tomados de las Sagradas Escrituras, así que no es raro encontrar en una carta varias lenguas conviviendo (Zubillaga, 1968: 36-37). Francisco Javier escribía sus propias cartas en los inicios de la Compañía, pero al llegar a Goa comenzó a dictarlas a algún compañero³⁸ y si tenía que poner algo más íntimo lo escribía de su propia mano. Cuando se encontraba de viaje utilizaba a los escribanos públicos del lugar donde estuviera.

Las ediciones en español de las cartas de Francisco Javier comenzaron desde antes de su muerte entre 1551 y 1552 con *Copia de unas cartas del Padre mestre Francisco y del Padre M. Gaspar, y otros Padres de la Compañía de Iesú que escribieron de la India a los Hermanos del colegio de Iesú, de Coimbra. Tresladadas de portugués en castellano. Recebidas el año de 1551*. Así le siguieron otras ediciones en Córdoba (1557), Coimbra (1565) y Alcalá (1575 y 1601); todas incluían cartas de los padres en Asia. En México se editó en 1661 un conjunto de cartas solo de Francisco Javier titulado *El apóstol de las Indias y nuevas gentes San Francisco Xavier de la Compañía de Jesús. Epítome de sus apostólicos hechos, virtudes, enseñanzas y prodigios antiguos y nuevos. Contiéndose lo principal en la bula de su canonización que se pone a la letra traducida de latín en romance, y en las epístolas e instrucciones que escribió el mismo Santo. Lo demás se resume de varios Autores y relaciones auténticas en que se refieren muchos milagros y favores nuevos del Apóstol de las Indias y aumento de su culto y patronatos en varias partes de la christiandad por estos años, singularmente desde 1651 hasta 1660. Dedícase a la excelentísima señora Duquesa de Alburquerque, Marquesa de Cadereyta, etc. En nombre de la Congregación de San Francisco Xavier, que está fundada en la parroquia de la Santa Vera Cruz desta ciudad de*

³⁸ Baltasar Gago, Henrique Henriques y Juan Fernández sirvieron de amanuenses a Francisco Javier (Añoveros Trías de Bes, 2003: 591).

México. Por el licenciado D. Mathías de Peralta Calderón, primicerio de la dicha Congregación. Análoga a esta se publica en Toledo una edición en 1673 titulada *Vida y milagros de San Francisco Xavier, de la Compañía de Jesús, apóstol de las Indias*. Por el Padre Francisco García, maestro de *theología* de la misma Compañía de Jesús. Dedicado al eminentísimo señor Juan Everardo Nidhardo, de la Compañía de Jesús, cardenal de la santa Iglesia romana, etc. Estas ediciones solo presentaban algunas cartas del padre.

Una de las colecciones documentales más importantes se publica en 1752 con el título *Cartas de S. Francisco Xavier, apóstol de las Indias, en que se dexa ver un vivo retrato de su fervoroso espíritu, respirando en sus cláusulas un ardiente amor de la virtud y un implacable odio de los vicios. Recogidas y traducidas de latín en castellano por el P. Francisco Cutillas, de la Compañía de Jesús. Dedicadas a la Reina nuestra señora*. Se hicieron dos ediciones de esta obra (1752 y 1884) que presenta setenta y dos cartas, las cuales se tradujeron del latín sin mucho cuidado, incluso cambiando fechas y lugares.

Debido a la falta de rigor a la hora de traducir las cartas javerianas, un grupo de redactores de *Monumenta Historica Societatis Iesu* presentaron una edición crítica de documentos autógrafos o de copias más antiguas que fueran más fieles. La obra, publicada en 1912, consta de dos volúmenes con setenta y cuatro documentos nuevos: *Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*. En 1945 se publicó una edición crítica más completa de los documentos recopilados en los dos tomos, a cargo del padre Georg Schurhammer, célebre especialista en Francisco Javier, y el padre José Wicki bajo el título *Epistolae S. Francisci Xavierii aliaque eius scripta. Nova editio ex integro refecta textibus, introductionibus, notis, appendicibus aucta*. Presenta ciento treinta y siete textos auténticos, ordenados cronológicamente, además se editan tres cartas originales desconocidas hasta el momento; en cada epístola se reseña a los principales autores que hablan de ella y los puntos que se exponen en su contenido, se enumeran los textos manuscritos y los impresos más destacados de la misma; y se anotan después las colecciones u obras donde aparece la edición o traducción de ella (Zubillaga, 1968: 42-43).

Para el presente análisis se utiliza la edición que hizo el padre Félix Zubillaga en 1968, quien sigue con la mayor fidelidad posible la obra de los padres Schurhammer y Wicki, aunque para facilitar la lectura moderniza la ortografía. También da información bibliográfica de cada carta, explica el contexto en el que fue escrita, y da notas sobre

geografía y personajes que aparecen en ella. Los textos portugueses y latinos se han traducido con la mayor fidelidad, tratando de conservar el estilo del autor; en la “Introducción general” se amplían los conceptos sobre la metodología misional del apóstol, intentando presentar un cuadro más completo de Francisco Javier. La obra lleva por título *Cartas y escritos de San Francisco Javier. Única publicación castellana completa según la edición crítica de «Monumenta Histórica Soc. Iesu» (1944 - 1945).*

B) Alessandro Valignano³⁹

Alessandro Valignano nació en Chieti, en el reino de Nápoles bajo dominio español, en febrero de 1539. Sus padres, Juan Bautista Valignano e Isabel Sangro, eran cercanos a Gian Pietro Carafa, arzobispo de Chieti y futuro Papa Paulo IV, un miembro prominente de la Iglesia de quien esperaban su hijo pudiera beneficiarse. Se sabe poco de la niñez de Valignano y es a partir de sus años universitarios cuando se tiene noticia de él. Se graduó como doctor de la Universidad de Padua en 1557 tras haber estudiado leyes. Regresó a Chieti y en mayo recibió la tonsura en la catedral de la ciudad. Dos años después ya era canónigo de la catedral y en 1561 abad de San Antonio. Fue alrededor de 1558 y 1559 cuando viajó a Roma buscando algún beneficio de Paulo IV, pero el fallecimiento del Papa nubló por un momento sus aspiraciones de prosperar dentro de la Iglesia.

Tras esta decepción regresó a Padua para estudiar jurisprudencia, a pesar de tener el grado de doctor en leyes. En 1562 mientras realizaba sus estudios tuvo un desencuentro con su vecina Franceschina Trona, a quien apuñaló en el rostro ocasionándole una herida que requirió catorce puntadas. Por esto, Valignano fue a la cárcel y estuvo preso hasta 1564, cuando el cardenal Carlo Borromeo lo ayudó a salir de la situación. Tuvo que pagar doscientos escudos de indemnización a Trona para ser liberado. Durante el proceso en ningún momento se refiere a Valignano como clérigo, sino como estudiante. Este suceso marcó un antes y un después en su vida, pues el arrepentimiento que sintió lo motivó a enmendarse; en este tiempo se dedicó a leer sobre el método de la Iglesia Primitiva para la expansión del catolicismo y su adaptación en las culturas sirio-judea y greco-romana, método que se vio reflejado en sus viajes a Japón.

³⁹ Los datos biográficos de este apartado fueron tomados de la introducción que José Luis Álvarez-Taladriz hace al *Sumario de las cosas de Japón (1583); Adiciones del Sumario (1592) (1954)* de Alessandro Valignano.

En 1566 Valignano entró al noviciado en la Compañía de Jesús en la casa jesuita Santa Andrea de Cavallo⁴⁰ en Roma, después de un año lo movieron al Colegio Romano.⁴¹ Muy pronto fue apreciado por sus compañeros debido a su conocimiento en leyes y sus superiores vieron el potencial que tenía. Cursó estudios en filosofía, física y metafísica, tras lo cual, en 1570 tomó los votos para el sacerdocio. Fue maestro de novicios en Santa Andrea, donde dio clases a Matteo Ricci.⁴² Entre 1570 y 1572 Valignano viajó a Chieti con la esperanza de poder fundar un colegio jesuita en su ciudad natal. En ese momento esa posibilidad no era viable, por lo que lo mandaron como rector al colegio de Macerata, estando al frente de la institución casi un año.

En 1573 Valignano expresó su deseo de viajar a la India al P. General de la Compañía Everardo Mercuriano;⁴³ por ese tiempo las solicitudes para viajar como misionero a Asia eran demasiadas debido al fervor que habían ocasionado las cartas de Francisco Javier; algunos solicitantes esperaban hasta diez años para ser aprobados y poder viajar. Afortunadamente para Valignano su solicitud obtuvo la aprobación a los pocos meses. En agosto de ese año Mercuriano lo nombró Visitador de las Indias Orientales,⁴⁴ aunque al principio Valignano rechazó este cargo por considerarlo demasiado para sus capacidades, pues él prefería viajar como el más humilde de los misioneros, al final lo aceptó y dejó Roma el 20 de septiembre a los treinta y cuatro años.

El 14 de diciembre, cuando llegó a Almeirin en Portugal, el visitador había escogido casi exclusivamente a misioneros españoles e italianos, incluyendo a judíos convertidos. Pese a la rivalidad existente entre españoles y portugueses, Valignano logró que estos últimos respetaran la cantidad de misioneros españoles que él había elegido. Al final cuarenta y dos misioneros viajaron a la India con él, pero antes se prepararon durante dos meses para la

⁴⁰ Fue el primer noviciado permanente en Roma de los jesuitas, nombrado tras una pequeña iglesia que había en el sitio que les asignó Giovanni Andrea Croce, obispo de Tivoli, en 1565 (Nejime, 2014: 47).

⁴¹ Fundado por la Compañía de Jesús en 1551, donde se enseñaba gramática, retórica, humanidades, griego, lógica, filosofía, matemáticas, astronomía y teología. Aunque era una institución reconocida por su calidad educativa, no era considerada universidad al no enseñar ni otorgar grados en leyes o medicina (Nejime, 2014: 47).

⁴² (1552-1610) Misionero jesuita enviado a evangelizar China. Sus conocimientos en matemáticas le abrieron las puertas de aquel país, logrando establecer comunidades católicas. Su estilo de adaptación fue equivalente al adoptado por Valignano en Japón. Adquirió un amplio conocimiento del chino, logrando traducir a esta lengua los *Elementos* de Euclides.

⁴³ (1514-1580) Fue el cuarto General de la Compañía tras la muerte de Francisco de Borja.

⁴⁴ Las Indias Orientales abarcaban el territorio desde Mozambique, en África, hasta Japón. El Visitador era el segundo cargo en importancia y poder, siendo el primero el General.

misión que tenían delante. Salieron de Portugal en marzo de 1574, pero los vientos eran contrarios y los hicieron regresar; finalmente Valignano embarcó en la nao *Chagas* y zarparon once días después de lo previsto.

El 14 de julio hicieron escala en Mozambique, donde Valignano se formó una mala impresión de sus pobladores, a los que calificó de gente bestial y feroz, incapaces de recibir la santa ley y sus costumbres. Dos meses después llegó a Goa donde inmediatamente se puso al servicio de los enfermos, pues había en ese momento una epidemia que asolaba la región. En Goa estuvo tres años, posteriormente viajó a Cochín, donde recopiló información sobre Francisco Javier y China. Viajó a Santo Tomé, Comorín y la Pesquería donde reconstruyó iglesias, reformó el clero y expurgó rituales de las religiones locales que permanecían entre los conversos. En su estancia reunió toda la información posible sobre las acciones de la Compañía en la India, por orden del P. General. Lo recopilado pasó a manos del P. Manuel Teixeira,⁴⁵ su colaborador literario, para que empezara a darle forma de libro.

En octubre de 1577 llegó a Malaca desde donde envió una carta al P. General exponiéndole sus razones para regresar a Europa después de su viaje a Japón, al mismo tiempo que desglosaba por qué no sería conveniente su retorno; por un lado, él podía informar de primera mano al Papa y al rey de Portugal para evitar que otras órdenes religiosas fueran a Japón, pero su presencia en la India era necesaria ya que él conocía la región y sus necesidades. Si el P. General lo retenía en la India, esperaba que lo dispensara por un año de su cargo, para descansar y reponerse. En Malaca también comenzó la primera redacción del *Sumario de la India*, que aún no incluía capítulos sobre China y Japón.

Un año después viajó a Macao y empezó a delinear la misión que le abriría las puertas a China. Para esto no solo recopiló los relatos orales de los portugueses, también pidió que le tradujeran libros chinos. Desde ese momento pidió a Miguel Ruggieri⁴⁶ como el compañero ideal para esa misión. Antes de salir hacia Japón, Valignano aprobó la continuación del negocio de la seda que sustentaba la misión japonesa,⁴⁷ a pesar de que en Roma no se veía

⁴⁵ Fue colaborador literario de Valignano hasta su muerte en 1590. Anteriormente había fracasado, junto con el P. Francisco Pérez, en su intento de evangelizar China.

⁴⁶ Estudió chino, tanto la lengua cortesana como el mandarín, en Macao como preparación del viaje que haría a China acompañando a Matteo Ricci.

⁴⁷ Para 1571 Luis de Almeida, mercader portugués, se había encargado de incluir a los misioneros en los tratos comerciales de la seda entre Japón y Macao, lo que supuso una mejora en la economía de la misión. Muy pronto los jesuitas comenzaron a vestir ropas de seda y vivir acomodadamente, ocasionando que los comerciantes portugueses comenzaran a murmurar contra ellos. Desde Roma la participación en el comercio no se veía con

con buenos ojos. Para su primer viaje a Japón Valignano iba cargado de regalos para los señores católicos, algunas cosas que Luís Fróis⁴⁸ le recomendó llevar fueron: anteojos, panales de miel, sombreros de Portugal, monedas y relojes de arena, así como relicarios e imágenes religiosas.

Valignano arribó a Kuchinotsu⁴⁹ en julio de 1579, treinta años después de la visita de Francisco Javier. En su primera visita estuvo tres años en Japón, hasta 1582, viendo un país parcialmente unificado por Oda Nobunaga,⁵⁰ aunque en el sur, Kyūshū, las guerras entre los *daimyō* por el control de la región seguían. Valignano llegó preparado a la misión, pues había recogido durante su viaje toda la información posible sobre el estado del catolicismo en Japón, pero pronto se dio cuenta que el maravilloso cuadro que había creado en su mente no era así en la realidad. Él juzgó a los *daimyō* convertidos al considerarlos lejanos a Dios y cercanos al dinero, ya que solo aceptaron ser bautizados o permitieron la predicación del Evangelio por interés; tener jesuitas en su territorio garantizaba tener negocios con los portugueses.

Valignano culpó a las numerosas cartas de los misioneros por la visión tan positiva que se tenía sobre Japón en Europa, así que una de sus primeras acciones fue recopilar las cartas particulares en una carta general y mandarla como informe anual del progreso de la misión. Esta medida formó parte de la política de centralización del gobierno de la Compañía que implementó Valignano. Sin duda facilitó el manejo de la información, pero este informe editaba demasiado los testimonios de cada carta particular y despersonalizaba la experiencia. Durante esta primera estancia también aceptó de forma oficial el puerto de Nagasaki⁵¹ por

buenos ojos; pero a la llegada de Valignano la misión no podía sostenerse con menos de 15, 000 cruzados, por lo tanto, no era posible dejar el negocio de la seda.

⁴⁸ (1532-1597) Jesuita portugués que participó en la misión de Japón desde 1563. Pasó 12 años en la capital, Kioto, de 1565 a 1576, llegando a ser cercano del *shōgun* Ashikaga Yoshiteru y Oda Nobunaga. Estuvo encargado de escribir la correspondencia que iba a Roma y, tras dejar Japón, escribió su experiencia en ese país en *Historia de Japam*.

⁴⁹ Puerto en la península de Shimabara, de la prefectura de Nagasaki.

⁵⁰ (1534-1582) Fue un señor de la guerra oriundo de la provincia de Owari. Se propuso controlar el poder central mediante la ocupación de Kioto, lográndolo en 1568 con la captura del *shōgun* Yoshiaki. Posteriormente expulsó al *shōgun* y el emperador, o *tennō*, lo nombró ministro de la Derecha. Varias sectas religiosas se opusieron a su hegemonía, por lo que inició una guerra contra la secta popular de la Verdadera Tierra Pura, la unión de Ikkō, en 1570. Nobunaga adoptó el uso de las armas de fuego, lo que le dio supremacía sobre los demás. Construyó su castillo en Azuchi donde fueron bien recibidos los comerciantes japoneses. En 1582 Nobunaga fue sitiado en el templo Honnō por Akechi Mitsuhide, uno de sus vasallos cercanos, y se suicidó (Tanaka, 2011: 123-127).

⁵¹ Ubicada sobre la costa suroeste de Kyūshū. Hasta la llegada de los portugueses, el puerto era de poca importancia. El P. Cosme de Torres fue el fundador de la misión en Nagasaki. Don Bartolomeu tenía problemas

parte de don Bartolomeu⁵² señor de Ōmura.⁵³ Desde 1568 los misioneros y católicos japoneses expulsados de Yamaguchi y Hirado se habían establecido en Nagasaki, para 1573 ya se habían instalado fortificaciones en la ciudad. Pero no es hasta la llegada de Valignano que se les da plena jurisdicción sobre esa región (Elisonas, 2006: 532).

Otro logro del visitador fue el bautizo de Arima Harunobu⁵⁴ en 1580, quien tomó el nombre de don Protasio. La conversión de Harunobu propició el cese de hostilidades entre este y Ryūzōji Takanobu, y permitió a Valignano consolidar la misión en Arima, abriendo residencias y un seminario. De esta época son tres escritos de su autoría: *Regimiento para el Superior de Japón*, *Regimiento que se ha de guardar nos seminarios* y la adición al *Sumario de las cosas que pertenecen a la Provincia de la India Oriental y al gobierno della*.

Al año siguiente pasó a Bungo para conocer a don Francisco, ahora *daimyō* retirado; Valignano quedó maravillado de la devoción del japonés, quien según el padre rezaba en un perfecto latín. Durante sus entrevistas con don Francisco pudo dilucidar con mayor certeza el estado en el que se encontraba Japón, su religión y los católicos. De aquí salió la idea de enviar una embajada a Roma y suprimir los regalos a los *daimyō* católicos en posteriores visitas, algo que no se podía costear tan fácilmente. Pero a la siguiente ocasión que se reunieron, don Francisco sí llevaba un regalo para el P. Visitador alegando que era una costumbre japonesa que debía cumplirse siempre, mientras no atentara contra Dios. Este personaje ayudó a Valignano a comprender la importancia de los protocolos y las costumbres en Japón, y sirvió de parteaguas para que los misioneros que fueran al país las siguieran si no querían ser tomados por bárbaros.⁵⁵

con Ryūzōji Takanobu, *daimyō* de Hizen, y aunque le había prestado juramento de fidelidad, no quería cederle el puerto, pues necesitaba el dinero que los comerciantes portugueses le daban al llegar. Por esta razón, cedió el control de Nagasaki a los jesuitas en 1580, de esa forma se aseguraba de contar con ese dinero y el apoyo de los padres en caso de necesitarlo.

⁵² (1533-1587) Ōmura Sumitada fue un señor de Ōmura bautizado en 1563. A pesar de ser llamado el primer *daimyō* converso, no era más que un señor menor que posteriormente adquirió suficiente poder para competir con los *daimyō* de la región.

⁵³ Localizada en la prefectura de Nagasaki, estuvo bajo el dominio del clan Ōmura por más de 900 años en el periodo pre-Meiji.

⁵⁴ (1561-1612) *Daimyō* de Arima, aunque al principio tuvo objeciones en ser bautizado ya que debía dejar a su concubina, después fue un católico ejemplar, incluso fue condenado por sus creencias. Estuvo involucrado en el complot que terminó con la vida del comisionado del shogun en Nagasaki, Hasegawa Sahyoe, asunto que dejó mal parados a los *daimyō* católicos frente a Ieyasu.

⁵⁵ Como ejemplo de estos contrastes culturales entre japoneses y misioneros está el acaecido en el hospital de Funai que estableció la Compañía. Ahí los misioneros curaban y cuidaban las llagas de los enfermos, cosa vista por los japoneses como baja y desagradable. Por esto nadie se acercaba a los misioneros ni se convertía en

Una de las principales inquietudes de Valignano era el poco orden y gobierno que había en la Compañía en Japón, donde no se conocían las *Constituciones* que guiaban a los jesuitas y no se enseñaba apropiadamente a los novicios japoneses. Para Valignano la forma de conducir la misión de parte del P. Cabral,⁵⁶ superior de Japón, dejaba mucho que desear; por lo que mandó una carta al P. General donde proponía una serie de mejoras para la Compañía en Japón. A su vez, el P. Cabral escribió a Roma para que no ratificasen las propuestas de Valignano, alegando que solo el Superior podía introducir modificaciones. Sin tiempo para esperar la respuesta del P. General, Valignano puso su atención inmediata en proveer literatura a los novicios: las *Constituciones*, los *Ejercicios Espirituales* y el *Examen* debían ser traducidos a la brevedad posible; se hizo un vocabulario y algunos diálogos en japonés para enseñar también a los misioneros europeos la lengua y las costumbres de Japón; para los japoneses se tradujo el *Contemptus Mundi* y la *Guía de Pecadores*, pero la obra por excelencia fue el *Catechismus Christianae Fidei*.⁵⁷

Ya que era de gran importancia la formación de los novicios, Valignano fundó un noviciado para ellos en Usuki⁵⁸ y en Funai⁵⁹ un colegio para los que pasaran el noviciado. Hasta 1581 emprende el viaje hacia Miyako acompañado de Luís Fróis, llegando a la capital el 26 de marzo. Dos días después tuvo lugar la entrevista con Nobunaga quien quedó impresionado con la estatura de Valignano, considerado muy alto incluso entre europeos, y con un criado negro que llevaban. Al volver a Bungo ultimó los detalles de la embajada que don Francisco quería enviar a Roma.⁶⁰ Por último, antes de regresar a la India, se dedicó a la redacción de los *Advertimentos e avisos acerca dos costumbres e catangues de Japão*.

católico, más aún se burlaban de ellos. Los japoneses no entendían la caridad y humildad católica (Álvarez-Taladriz, 1954: 130-131).

⁵⁶ (1529-1609) Fue un jesuita portugués que llegó a Japón en 1570 como Superior. Reformó la vida de los jesuitas en Japón, dejando a un lado el estilo de adaptación a la cultura que Francisco Javier había impuesto. Permitió que unos pocos aprendieran japonés y no dejaba que los japoneses tuvieran entrenamiento sacerdotal. Al final, creyó que la misión en Japón no podía avanzar más y pidió dejar el cargo de Superior. Fue rector del colegio en Goa y Visitador de la India.

⁵⁷ El P. Cabral había elaborado, junto con Luís Fróis e intérpretes japoneses, un libro que refutaba las doctrinas budistas y exponía la filosofía del catolicismo. Para 1578 el catecismo se pasó al japonés y comenzó a difundirse en redacciones abreviadas. La obra de Alessandro Valignano se basa en este primer catecismo que compuso Cabral.

⁵⁸ Ciudad localizada en la parte norte de la isla Kyūshū. El noviciado abrió sus puertas en la navidad de 1580, con doce candidatos, seis portugueses y seis japoneses.

⁵⁹ Actualmente es la ciudad de Ōita, al norte de la isla de Kyūshū. Ni el colegio, ni el noviciado de Usuki duraron mucho tiempo, ambos cerraron en 1586.

⁶⁰ La primera embajada japonesa a Europa estuvo representada por Mancio, enviado por el señor de Bungo, Chijiwa Miguel, enviado por los señores de Arima y Ōmura, y sus acompañantes Hara Martinho y Nakaura

El 9 de marzo de 1582 llegó Valignano a Macao donde Mateo Ricci lo esperaba para unirse a la misión. A sus oídos había llegado la noticia de que el P. Cabral no seguía sus indicaciones en los colegios de novicios, por lo que mandó como Rector a Pedro Gómez. Un año después, en Cochín, Valignano termina su *Sumario de las cosas de Japón*. El P. General de la compañía Claudio Aquaviva⁶¹ lo nombró provincial de la India, cargo que desempeñó de 1583 a 1587. Excepto por estos años en los que fue Provincial, Valignano fungió como Visitador hasta el día de su muerte.

A su vuelta a Japón en 1590 la unificación del país había avanzado considerablemente, el nuevo gobernante era el *taikō*⁶² Toyotomi Hideyoshi.⁶³ Su segunda estancia fue la más corta, durando solo dos años. Con Valignano regresaron los cuatro embajadores oriundos del sur y a su llegada a Nagasaki los esperaba una calurosa bienvenida organizada por el *daimyō* de Arima, don Protasio, quien esperaba que la llegada del P. Visitador aliviara las tensiones en la zona, pues Hideyoshi había proclamado un edicto en 1587 para expulsar a los misioneros y prohibir el catolicismo (Moran, 1993: 16). Valignano fue como embajador de la provincia de la India a Miyako en 1591 para tener una audiencia con Hideyoshi y presentarle sus respetos; de esta visita el *taikō* pudo constatar que los señores de Kyūshū tenían una relación muy cercana con los misioneros.

En esta segunda visita Valignano llevó consigo una prensa de tipos móviles, la primera de su tipo en Japón.⁶⁴ Con la llegada de la prensa los jesuitas comenzaron a imprimir libros en japonés. Al principio Aquaviva había ordenado que los libros tenían que ser

Julião; fueron seleccionados del seminario en Arima. En 1584 llegaron a Lisboa y al siguiente año ya estaban en Roma. Valignano no quería que los japoneses fueran recibidos con tanta pompa y derroche, ya que ninguno de los cuatro era miembro de la nobleza o de gran importancia en Japón. Además, lo más importante era mostrarles a los japoneses el catolicismo en Europa y a los europeos el crecimiento de la comunidad católica en Japón.

⁶¹ (1543-1615) Fue nombrado General de la Compañía tras la muerte de Mercuriano, siendo el más joven, con 38 años al momento. Su mandato, de 34 años, ha sido el más largo.

⁶² Título nobiliario que se le daba al máximo regente japonés cuando no provenía de la aristocracia, sino de origen humilde.

⁶³ (1537-1598) Guerrero de origen humilde, se convirtió en uno de los jefes militares más importantes de Nobunaga. Mato a Mitsuhide, vengando así a su señor. Apoyó a Oda Hidenobu, nieto de Nobunaga, como sucesor, enfrentándose así con el jefe del clan Oda, Shibata Katsuie. Salió victorioso de la batalla contra el clan Oda, pero otro hijo de Nobunaga reclamaba el poder. Para consolidar la paz, Hideyoshi se alió con Tokugawa Ieyasu en 1584. Ordenó varias invasiones a Corea, que costaron vidas y dinero. Persiguió a los católicos y misioneros al considerarlos una amenaza para la unión del país. Cedió el cargo a su hijo Hideyori y permaneció como regente retirado. (Tanaka, 2011: 128-132).

⁶⁴ En Japón ya existía la impresión xilográfica traída desde China. A pesar de su introducción, los tipos móviles no fueron usados posteriormente por los japoneses, pues preferían la impresión xilográfica debido a que reproducía mejor la escritura japonesa.

enviados a Roma para su revisión, pero esta medida era absurda debido al tiempo que tardaban los viajes de ida y regreso; por lo tanto, la aprobación de lo que se imprimía venía de Valignano. Los primeros libros que salieron a la luz trataban sobre el catolicismo en Europa, así como vocabularios y gramáticas de latín-japonés, libros de teología, catecismos y vidas de santos. También se imprimieron las *Fábulas* de Esopo en japonés romanizado (*Esopo no Fabulas*), y libros de Cicerón, César, Virgilio, Horacio y Marcial.

Tras su estancia en Japón Valignano apoyó el nombramiento del P. Cabral como Provincial de la India, pues de esa forma creía que el éxito de la misión de Japón no se vería comprometido. Pero en Goa Cabral resultó ser un problema mayor para Valignano, ya que disuadía a los misioneros de viajar a Japón y criticaba continuamente las acciones de los jesuitas en aquel país. Además, Cabral no era gentil con los jesuitas en Goa y quería que solo fueran portugueses e italianos a la India. En 1595 el P. General envió la noticia de que Valignano ya no era Visitador de la India, solo de China, Macao y Japón; por lo que ya no era superior de Cabral y no tenía que encargarse de él.

En 1598 Valignano llegó por tercera, y última, ocasión a Japón, que estaba bajo el dominio de Tokugawa Ieyasu.⁶⁵ Pero la situación para los misioneros y católicos japoneses era cada día más desalentadora. Los años entre la segunda y la tercera visita de Valignano fueron difíciles para los jesuitas, pues habían ocurrido una serie de sucesos que los habían puesto en la mira del anterior regente: Hideyoshi. En 1593 Pedro Bautista,⁶⁶ un fraile franciscano, llegó a Japón como embajador de Filipinas y decidió quedarse en la capital imperial para predicar. No se preocupaban por guardar las costumbres japonesas ni por adaptarse a ellas, lo que se veía con malos ojos. Tras el edicto de expulsión de los padres, que proclamó Hideyoshi en 1587, los jesuitas fueron más precavidos a la hora de predicar y en las tierras de *daimyō* católicos no tenían problemas, pero los franciscanos comenzaron a llamar demasiado la atención.

⁶⁵ (1543-1616) Fue hijo de un pequeño señor, aliado de Nobunaga y Hideyoshi, tras cederle las ocho provincias de Kantō. Fungió como tutor de Hideyori, ejerciendo el poder central. Varios jefes militares se opusieron a él, pero los derrotó en la batalla de Sekigahara en 1600. En 1603 obtuvo el título de *shōgun* y fundó el shogunato de los Tokugawa, que duraría más de 260 años, hasta la Restauración Meiji en 1868. Trasladó la capital a Edo, Tokio. Bajo su gobierno se establecieron las bases del régimen feudal centralizado. Una de sus políticas fue exigir que cada habitante se afiliara a una secta budista, fortaleciendo la prohibición del catolicismo. En 1605 cedió el poder a su hijo Hidetada (Tanaka, 2011: 133-138).

⁶⁶ (1542-1597) Fraile español que viajó hacia la Nueva España en 1581 y pasó a Manila en 1584. Fue uno de los mártires de Nagasaki en 1597.

Otro incidente que disgustó a Hideyoshi fue el del galeón español *San Felipe*, cuyo capitán, según fuentes jesuitas, proclamó por todo lo alto que su rey era el más poderoso conquistador y que siempre enviaba a los frailes a evangelizar antes de mandar al ejército. Hideyoshi desconfiaba cada día más de los jesuitas y franciscanos, quienes no se llevaban bien, y con el miedo de una invasión decidió tomar medidas drásticas. En 1597 ordenó la ejecución de veintiséis católicos en Nagasaki, entre ellos seis franciscanos y tres jesuitas japoneses (Elisonas, 2006: 363-364). Pese a todo, con Tokugawa Ieyasu los católicos pudieron disfrutar de una década de calma.

Para su tercera visita Valignano llevó tipos de madera con *kanji*, caracteres chinos/japoneses, y *katakana* y *hiragana*, sílabas fonéticas del japonés, para la imprenta. A pesar del gran éxito que tuvo la imprenta para la enseñanza, no era rentable regalar libros y las pérdidas económicas que dejaba hicieron que para 1603 se tomara la decisión de reducir la cantidad de impresiones.⁶⁷ La misión supervisada por el P. Visitador Alessandro Valignano siguió prosperando tras la persecución de Hideyoshi: en el año 1600 hubo alrededor de treinta mil conversiones, los jesuitas sumaban ciento veintitrés, seminaristas había noventa y tres ciudades eran completamente católicas, Nagasaki, Arima y Ōmura gracias a que sus *daimyō* lo eran (Santos Hernández, 1977: 606). Dos años después de que Valignano dejara Japón por última vez, en 1603, los católicos ascendían a setecientos cincuenta mil. El viaje de regreso a Macao dejó al padre al borde de la muerte por dos semanas, tras su recuperación comenzó a planear su cuarto viaje a Japón, aunque él esperaba que se le eximiera de su cargo.

Valignano ya contaba con sesenta y cinco años y no se sentía con la fuerza necesaria para continuar, aun así, esperaba regresar a Japón en 1606, a no ser que Dios dispusiera llevárselo a la otra vida, como él mismo escribió en una carta (Moran, 1993: 4). Valignano murió en Macao el 20 de enero de 1606. Como resultado de sus viajes a Japón escribió *Il cerimoniale per i missioni del Giappone* (1581), *Sumario de las cosas de Japón* (1583) y *Adiciones al Sumario* (1592); además de *Apología de la Compañía de Jesús de Japón y de la China* (1598), así como el *Principio y progreso de la religión cristiana en Japón* (1601-1603).

⁶⁷ La imprenta de tipos móviles dejó Japón tras la expulsión de los misioneros en 1614.

El *Sumario de las cosas de Japón*

Tras su primer viaje a Japón Valignano tuvo que permanecer siete meses en Cochín antes de proseguir su camino a Goa, tiempo que aprovechó para terminar una serie de obras sobre la Compañía de Jesús en la India y Japón. En 1573 firmó los folios de la primera parte de la *Historia de la Compañía en la India*, así como el proemio o el epílogo del *Sumario de Japón*, pues su redacción y revisión llevó alrededor de veinticuatro años. En el *Sumario* se pueden distinguir dos partes: la primera son tres capítulos descriptivos sobre Japón, que sirven de introducción. La idea de Valignano era usarlos para iniciar las obras que se publicaran en Europa sobre la embajada japonesa. Fragmentos de estos capítulos ya se encontraban en la *Historia de la Compañía en la India* y en el *Sumario de la India*. La segunda son los capítulos restantes que hablan de la Compañía en Japón, su forma de organización y enseñanza a los japoneses, los avances y esquemas a seguir en la cultura japonesa.

Valignano se llevó una desilusión cuando viajó a Japón y descubrió que lo que las cartas de los misioneros decían sobre aquella tierra, su gente y la evangelización no eran del todo exacto. Las cartas que viajaban a Roma y se distribuían por Europa eran editadas y sacadas de contexto, por lo que la experiencia real de los misioneros en Japón no era conocida por todos; solo los altos mandos tenían acceso a las cartas sin editar. Valignano quería que la información que llegaba de Japón fuera precisa y clara, sin lugar a errores de interpretación; con el fin de evitar excesivos puntos de vista sobre la misión, ordenó que todas las cartas se compilaran en una sola para mandar a Roma, conteniendo solo lo más importante.

Detrás de la idea de exponer una visión más objetiva sobre las misiones en Asia descansan sus obras, todas ellas encaminadas a mostrar con datos la situación real de India, China y Japón. En el proemio del *Sumario de las cosas de Japón* Valignano expone la razón para su composición:

Deseando dar alguna noticia a Roma más clara de esta Provincia de Oriente, hice un tratado o sumario de las cosas de ella [*Sumario de la India*], dirigido a nuestro Padre, de santa memoria, Everardo Mercuriano. Y aunque en él traté también algunas cosas acerca de Japón, todavía ahora, después de haber gastado en visitarlo cerca de tres años, me pareció ser necesario hacer de nuevo un tratado propio y más copioso de las cosas pertenecientes a Japón (Valignano, 1954: 1-2).

Así como el *Sumario de la India*⁶⁸ se hizo para dar “noticia más clara” de esa Provincia, el *Sumario* sobre Japón tiene el mismo objetivo. Pero no solo escribe sobre las costumbres y la forma de ser de los japoneses, en el *Sumario* Valignano expone el plan que ha ideado para llevar a buen puerto la evangelización en Japón, teniendo como base la aculturación. Las costumbres de los jesuitas europeos y los japoneses eran muy diferentes, y pronto se dio cuenta de que tenían que respetar las costumbres japonesas, siempre y cuando no fueran en contra de la religión católica, de lo contrario los japoneses no les harían caso. Debido a esto, los misioneros tenían que vestir, comer y relacionarse a la manera de los otros.⁶⁹

Además, había otros puntos sobre la evangelización en Japón que preocupaban a Valignano. El primero de ellos tenía que ver con el Superior de la misión, pues en las manos de una sola persona estaba el gobierno y la administración de la Compañía en una región extensa y cambiante. El segundo punto era la falta de personal para evangelizar y administrar los sacramentos; eran pocos los misioneros y la religión seguía ganando adeptos, pero no había quien los instruyera de forma correcta. Valignano sabía que era necesario crear seminarios para formar clérigos japoneses, aunque tuviera detractores en este aspecto.⁷⁰ Con respecto a esto, el tercer punto era la desunión y contrariedad entre los jesuitas europeos y los japoneses, ya que los primeros trataban a los otros como sirvientes y no como compañeros. El respeto y la unión entre los dos grupos era fundamental para que la Compañía prosperara (Álvarez-Taladriz, 1954: 133-136). El avance más importante que instauró Valignano en Japón fue la creación de seminarios y colegios para los católicos japoneses,

⁶⁸ La redacción del *Sumario de la India* y del *Sumario de las cosas de Japón* proviene de la misma fecha (1583), sin embargo, el primer sumario es anterior al menos por dos años; los capítulos 15, 16 y 17 del *Sumario de la India* tratan sobre Japón y son el primer precedente de los capítulos 1, 2 y 3 del *Sumario de las cosas de Japón*. Las entrevistas que tuvo Valignano con don Francisco Ōtomo sirvieron para modificar el enfoque sobre Japón (Álvarez-Taladriz, 1954: 97).

⁶⁹ De acuerdo con los planteamientos de José de Acosta (1588) en *De procuranda indorum salute*, los japoneses estaban en el nivel más alto de civilización, se parecían a las civilizaciones europeas en su adherencia a las leyes naturales, solo se les tenía que guiar por medio de la razón a la religión. No necesitaban adaptarse a las costumbres europeas para poder ser convertidos. Los jesuitas debían conocer y entender la lengua y las costumbres japonesas para encontrar la manera más racional de mostrar la doctrina católica (Favi, 2018: 107-108).

⁷⁰ El Superior de la misión P. Francisco Cabral no aprobaba las reformas de Valignano, pues consideraba que los japoneses no tenían el carácter necesario para convertirse en sacerdotes. Durante su administración no permitió que se les enseñara sobre filosofía o ciencias, a los japoneses se les trataba más como sirvientes que como compañeros de la Orden. En Roma también se cuestionaba si el plan de Valignano era el más acertado, pues algunos miembros de la Compañía temían dar una mala impresión, en Europa, con la participación de los misioneros en el comercio de la Seda y en adoptar las costumbres de Japón.

donde podían aprender sobre ciencia y filosofía europea, y prepararse para convertirse en clérigos y continuar la labor evangelizadora.

El *Sumario de las cosas de Japón* da cuenta de estos proyectos, así como los problemas económicos, la inestabilidad política en Japón y las diferencias con las sectas budistas que amenazaban a la Compañía en ese país. Al ser un informe más detallado para el P. General, no es extraño que el *Sumario* dedique varios capítulos a materias administrativas y de gobierno, tales como si era conveniente nombrar a Japón una provincia separada de la India, pues al final, lo que Valignano buscaba era apoyo financiero de Roma. Pero la obra no pretende ser solo una fuente de información sobre la misión para el P. General, los superiores y, de ser posible, para los restantes miembros de la Compañía; su intención es funcionar como guía para los futuros misioneros, así quienes quisieran viajar a Japón sabrían cuál era el método que seguir (Favi, 2018: 88-89).

El idioma en el que está escrito el *Sumario* es español, que Valignano conocía y prefería a la hora de escribir. Mientras estaba en Italia escribía en italiano, porque en el latín no estaba “tan ejercitado ni tan elegante”. Cuando viajó a la India y Japón le fue más difícil encontrar escribanos que manejaran el latín o el italiano; así que “la más común y más intelligible lengua” en la que podía escribir era español, aunque cometiera faltas. El portugués se le daba mejor que el español, pero en Italia no era de uso común, por lo que no entenderían sus cartas (Álvarez-Taladriz, 1954: 193). Ciertamente, no es fácil saber qué lengua prefería Valignano para sus escritos. Como ejemplo está *La historia de la Compañía en las Indias Orientales*, que escribe en español la primera parte y en portugués la segunda. Los diez manuscritos que se conservan del *Sumario de las cosas de Japón* están en español.

El español de Valignano, siendo un italiano que no residió en España y estuvo en contacto constante con el portugués, muestra lusismos, italianismos, latinismos, formas arcaizantes e influencias dialectales napolitanas (Álvarez-Taladriz, 1954: 195). Además, al contar con escribanos portugueses en su mayoría, utiliza la ortografía y los caracteres del portugués. Para el presente análisis se utiliza la edición de José Luis Álvarez-Taladriz, que corrige la ortografía de los manuscritos para facilitar su lectura. También, cuando es pertinente, recurre a las aclaraciones a pie de página al presentarse alguna palabra de origen portugués, italiano, latín o napolitano.

La edición de Álvarez-Taladriz toma como base los manuscritos que se encuentran en: la Biblioteca del Palacio de Ajuda (Codex 49-IV-56 ff. 55-114: *Sumario de las cosas que pertenecen a la provincia de Japon y al gobierno della compuesto por el Padre Alexandro Valignano, Visitador de las Indias de oriente, dirigido a N. P. Gen[er]al Claudio Aquaviva*. Copia hecha en Macao a fines de la primera mitad del siglo XVIII), en Lisboa, y en el British Museum (Mss. 9852 ff 38r-68v: *Ihs. Sumario de las cosas que pertenecen a la Provincia de Jappon y al gobierno della, compuesto por el p[adr]e Alexandro Valignano, Visitador de las Indias Orientales, dirigido a N. P. general Claudio Aquaviva*. Copia contemporánea del original. También, consulta los capítulos 17 a 19 de la *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales* para los primeros tres capítulos del *Sumario*. Para su edición, Álvarez-Taladriz presenta de forma conjunta el *Sumario de las cosas de Japón* (1583) y las *Adiciones del Sumario* (1592), publicada por la Universidad de Sophia, Tokyo, en 1954.

C) Rodrigo de Vivero y Aberruza⁷¹

Rodrigo de Vivero nació en la Nueva España en 1564, hijo de Rodrigo de Vivero y Velasco y Melchora de Aberruza. Su padre, natural de Olmedo, era sobrino del virrey Luis de Velasco,⁷² con quien llegó en 1550; su madre fue doña Melchora de Aberruza, hija de Leonor Pellicer y de Martín de Aberruza,⁷³ quien a la edad de catorce años contrajo primeras nupcias con Alonso Valiente,⁷⁴ encomendero de Tecamachalco cuarenta y cinco años mayor que ella. Doña Melchora quedó viuda antes de los veintiún años y pronto fue acechada por ambiciosos pretendientes. Su padre decidió casarla con Rodrigo de Vivero y Velasco, con quien tuvo un hijo al año de casada. En 1576 Rodrigo de Vivero viajó a España por primera vez, para entrar al servicio de Ana de Austria, cuarta esposa de Felipe II. Siendo menino de la reina, se esperaba que Rodrigo de Vivero adquiriera una buena educación y contactos con la nobleza española que le sirvieran en el futuro.

⁷¹ Los datos biográficos de este apartado fueron tomados del estudio introductorio que Eva Alexandra Uchmany Weill hace para *Relación y avisos del Reino de Japón y la Nueva España* (2016) de Rodrigo de Vivero.

⁷² (1511-1564) Segundo virrey de la Nueva España, de 1550 a 1564.

⁷³ Factor y veedor de la Real Hacienda y Regidor de la ciudad de México de 1571 a 1574.

⁷⁴ (1492-1563) Primo y secretario de Hernán Cortés, participó en la conquista de Higüey y Borinquen, así como en la expedición a Honduras. Fue alguacil mayor de la Ciudad de México, el primer encomendero de Tecamachalco, además de fundador y alcalde de la ciudad de Puebla de los Ángeles.

Después de su estancia en la corte, se incorporó a las galeras, donde se dedicó a la búsqueda y caza de esclavos, bajo las órdenes del marqués de Santa Cruz. A los dieciséis años se enlistó en la armada del duque de Alba.⁷⁵ Tras alcanzar renombre por su participación en la conquista de Portugal, Rodrigo de Vivero regresó a la Nueva España para participar en una expedición que buscaba pacificar a los chichimecas, al mando del general don Luis de Velasco y Castilla, primer marqués de Salinas.⁷⁶ En 1588 contrajo matrimonio con Leonor de Mendoza e Ircio, hija de Carlos de Luna y Arellano⁷⁷ y Leonor de Ircio y Mendoza.⁷⁸

En 1595 estuvo a cargo de la defensa del puerto de San Juan de Ulúa, puesto que le dio el virrey de ese tiempo, el conde de Monterrey.⁷⁹ En agradecimiento por su servicio, el virrey lo nombró alcalde mayor de Taxco, donde aprendió sobre la extracción de la plata; su conocimiento en minería se ve reflejado en los *Avisos y proyectos para el buen gobierno de la Monarquía Española*, en los apartados en los que habla sobre la forma correcta de administrar este negocio para beneficio no solo de España, sino también de la Nueva España. Dos años después, tomó el cargo de Gobernador y Capitán General de la Provincia de la Nueva Vizcaya; pero al año siguiente, en 1600, volvió a pelear contra los chichimecas que se habían rebelado contra el dominio español, logrando pacificar a sesenta pueblos.

En 1608, con cuarenta y cuatro años, viajó a Filipinas como Gobernador y Capitán General interino y presidente de la Real Audiencia. El viaje de ida era relativamente sencillo y sin complicaciones, pero el regreso suponía enormes peligros para los barcos que zarpaban de las Filipinas a la Nueva España. Debido a esto, Rodrigo de Vivero redactó un testamento “de partida para ir a las dichas islas a servir a Su Majestad en el dicho cargo y que tengo de morir y no sé cuando ni cómo ni dónde” (Foja 5).⁸⁰ A pesar de solo estar un año en el cargo, pues pronto mandaron a Juan de Silva a sucederlo, su estancia en Filipinas le dejó la

⁷⁵ (1507-1582) Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel, conocido como el gran duque de Alba. Venció a las tropas portuguesas en la Batalla de Alcántara y conquistó Portugal para Felipe II.

⁷⁶ (1534-1617) Hijo de Luis de Velasco, también fungió como virrey de la Nueva España en dos ocasiones: de 1590 a 1595 y de 1607 a 1611. El tiempo entre sus dos periodos lo pasó como virrey del Perú.

⁷⁷ (1547-1630) Encabezó la primera expedición a Florida entre 1560 y 1561, posteriormente fue gobernador de Yucatán. Violó a Leonor de Ircio y Mendoza para asegurar su matrimonio, pues deseaba la gran fortuna que ella había heredado de su padre. Debido a esto, la esposa de Rodrigo de Vivero no usaba el apellido de su padre.

⁷⁸ Hija del capitán Martín de Ircio y de María de Mendoza, hermana de Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España. Su padre fue un conquistador al que Cortés retribuyó entregándole las minas de Taxco como encomienda.

⁷⁹ (1560-1606) Gaspar de Zúñiga Acevedo y Velasco fue virrey de la Nueva España de 1595 a 1603.

⁸⁰ El *Testamento de don Rodrigo de Vivero, gobernador y capitán general de la ciudad de Manila y sus Yslas*, s. f. se encuentra manuscrito en digital en la Biblioteca Digital Mexicana A. C.

impresión de que su administración y gobierno deberían estar reguladas desde España o Portugal, pues al pasar por la Nueva España “la codicia los arrastra y ciega” y “nada se logra ni tiene el efecto que se desea” (Uchmany Weill, 2016: 188).

Durante su gobierno en Filipinas Rodrigo de Vivero liberó a doscientos japoneses que la Real Audiencia tenía presos sin motivo aparente. Les dio embarcaciones para que pudieran regresar a Japón, con lo que las autoridades quedaron sumamente agradecidas. Rodrigo de Vivero dejó Filipinas para regresar a la Nueva España, y el 30 de septiembre de 1609⁸¹ “se perdió la nao *San Francisco*” liderada por el capitán Juan Cevicós (Uchmany Weill, 2016: 87), muriendo cincuenta personas en el naufragio:⁸²

Fue a hacerse pedazos la nao en unos arrecifes en la cabeza del Japón [...]. Y desde las diez de la noche que varó en tierra hasta otro día después de amanecido media hora, todos los que escapamos estuvimos colgados de las jarcias y cuerdas, porque la nao se fue partiendo en pedazos (Uchmany Weill, 2016: 88).

Los sobrevivientes lograron llegar a la orilla usando tablas y pedazos de madera, pero no sabían dónde se encontraban, pues las cartas marítimas situaban a Japón en otro lugar. Pronto descubrieron que estaban en Japón, en un pueblo llamado Yubanda,⁸³ donde Rodrigo de Vivero esperaba encontrar un buen trato hacia su persona tras haber mantenido contacto amistoso con aquel país cuando gobernaba Filipinas. En esta época el shogunato Tokugawa en Edo⁸⁴ ya estaba establecido; Tokugawa Ieyasu se había retirado, dejando a su hijo Hidetada como *shōgun*. A Rodrigo de Vivero le tocó un momento en la historia de Japón donde ya había una única autoridad que regía a los *daimyō* y al emperador mismo.

Los japoneses dieron comida y vestido a los náufragos “lastimándose por palabras y demostraciones mucho de vernos así” (Uchmany Weill, 2016: 89). Después de esto, el *daimyō* del lugar, Honda Tadatomo,⁸⁵ le brindó las comodidades necesarias para su estancia y fue a visitarlo; Rodrigo de Vivero pidió permiso para mandar mensajeros a Hidetada y su padre, despachando así a Cevicós. Mientras esperaba, fue invitado al castillo de Ōtaki, donde

⁸¹ Esta es la fecha correcta, aunque Rodrigo de Vivero dice en su relación que el naufragio ocurrió en 1608.

⁸² Tres naves salieron de Filipinas con destino a Acapulco, en los inicios de la ruta que después se llamaría del *galeón de Manila*, los galeones *San Francisco*, *Santa Ana* y *San Antonio*. A causa del mal tiempo el *San Francisco* se separó de los otros. Los otros dos galeones se separaron poco después, siendo el *San Antonio* quien consiguió llegar a la Nueva España. El galeón *Santa Ana* tomó puerto en Bungo (Sola, 2012: 82).

⁸³ Iwawada, cerca de Onjuku, actual prefectura de Chiba en la región de Kantō.

⁸⁴ Actual Tokio, capital de Japón.

⁸⁵ Hijo del célebre Honda Tadakatsu, uno de los cuatro guardianes de Tokugawa.

quedó asombrado con la edificación y con el recato que guardaban los guardias del castillo (Izquierdo, 2011: 22). Algunas semanas después, el *shōgun* dio la orden a sus súbditos de mandar a Rodrigo de Vivero a Edo, o Yendo como se denominaba al lugar en las fuentes hispano-portuguesas.

En la ciudad de Edo notó que cada producto tenía su calle para comerciar y las distintas clases sociales también estaban separadas: “Tienen todas [las casas] portales y están distintamente separadas, conforme a los oficios y personas”. Las calles tenían más proporción “que las de nuestra España” (Uchmany Weill, 2016: 95). Además, las personas distinguidas vivían en su propio barrio, para que no se mezclaran las clases sociales. En Edo el *shōgun* les había permitido a los franciscanos tener un monasterio público.⁸⁶ Hidetada lo invitó a su castillo que era grandioso tanto en lo material como en la cantidad de soldados que lo resguardaban. Las habitaciones que rodeaban al *shōgun* estaban cubiertas de telas y oro, y el *shōgun* vestía un *kimono* espléndido, portaba su *katana* y su cabello trenzado (Uchmany Weill, 2016: 97). En este encuentro, donde estuvo presente Mukai Masatsuna “General de la Mar” y secretario de los Tokugawa, hablaron sobre el naufragio de Rodrigo de Vivero y la posibilidad de una entrevista con Ieyasu.

Con el permiso del *shōgun* para visitar a Ieyasu, Rodrigo de Vivero partió a Suruga (Shizuoka).⁸⁷ Aproximadamente, una semana después de su llegada a la ciudad Ieyasu lo recibió en su castillo donde conversaron sobre España, Japón y su naufragio; Rodrigo de Vivero presenció cómo un *daimyō* llegó a entregar tributo a Ieyasu, tras lo cual pasó Juan Ezquerro, general de su nao, con presentes, y luego entró fray Alonso Muñoz, de parte del gobernador de Filipinas a hacer lo mismo. Ieyasu puso a Mukai Masatsuna bajo las órdenes de Vivero, para que a través de este le comunicara sus peticiones (Iaccarino, 2013: 230). Rodrigo de Vivero redactó un documento que después pidió se tradujera al japonés para presentarlo a Masatsuna. Las peticiones fueron las siguientes:

Que en la primera le suplicaba fuese servido de honrar y favorecer a los religiosos de todas las órdenes que estaban en el Japón y mandar que les dejasen libremente sus casas y templos [...]. Que en la segunda cláusula le suplicaba conservase y llevase delante la amistad del Rey Don Phelipe, [...]. Que lo tercero que tenía que suplicarle

⁸⁶ Aunque el catolicismo no será prohibido hasta el año 1612, los frailes y jesuitas debían andar con cuidado y no hacer demostraciones públicas de su religión.

⁸⁷ Localizada en la isla de Honshū, colindando al norte con el monte Fuji. Se convirtió en la residencia de la familia Tokugawa. Actualmente es la ciudad capital de la prefectura de Shizuoka.

se derivaba de lo que acaba de decir, [...], debía Su Alteza no consentir los enemigos y opuestos a su Real Corona, como lo eran los holandeses, [...], y que así le suplicaba los mandase apartar (Uchmany Weill, 2016: 109).

Masatsuna le comunicó a Ieyasu lo que Rodrigo de Vivero pedía y al día siguiente le trajo la respuesta. Al parecer, Ieyasu se maravilló de la lealtad y subordinación de Rodrigo de Vivero a su rey: “Mirad vosotros y aprended que habiéndose este caballero perdido y salido en cueros y ofrecídole yo hacer merced en cuanto me pidiese, no me pide oro, ni plata, ni cosa para sí, sino lo que conviene a su religión y al servicio de Su Rey” (Uchmany Weill, 2016: 110). Las dos primeras cláusulas se comprometió a respetarlas, más con los holandeses no podía hacer nada, pues ya tenían de antemano su palabra. Por su parte, Ieyasu pidió que le mandaran plateros de la Nueva España. A pesar de asumirse como un emisario de España, Rodrigo de Vivero oficialmente no ostentaba un cargo que le permitiera hacer promesas a Ieyasu, por lo que tenía que esperar hasta recibir instrucciones del rey.

Ieyasu le ofreció la nao *Santa Ana* para regresar a la Nueva España. Para esto tenía que viajar a Bungo, pero antes debía pasar por Osaka,⁸⁸ Kioto y Fushimi⁸⁹ para poder llegar al sur. Primero llegó a Kioto, donde estaba asentado el emperador y la nobleza; al llegar a esta parte en su relación, hace una descripción de lo increíble que es la ciudad, incluso visitó templos y santuarios budistas donde se dio tiempo de hablar sobre la religión japonesa. Aunque admiró el arte con el que estaban hechos estos lugares, a sus ojos perdían belleza al estar consagrados al demonio. En ese momento había tres conventos en Kioto: uno de la Compañía, otro de los franciscanos y otro de los dominicos.

De ahí pasó a Fushimi, donde celebró la Navidad en casa de los franciscanos: “No me alegré poco de los muchos cristianos que [...] acudieron a oír los oficios divinos y celebrarlos; y comulgaron [...], con tantas lágrimas y devoción como los religiosos más ejercitados” (Uchmany Weill, 2016: 119). A Osaka la comparó con Sevilla, pues un río corría entre las casas y le parecía que ese lugar era “el más lindo del Japón” (Uchmany Weill, 2016: 119). Aquí también había casas de jesuitas, franciscanos y dominicos. En Osaka tomó una

⁸⁸ Ubicada en la principal isla del archipiélago de Honshū, en la desembocadura del río Yodo. Hideyoshi utilizó el lugar para la construcción del Castillo de Osaka, por lo que se dice que él es el fundador de la ciudad.

⁸⁹ Es uno de los once distritos de Kioto.

barca que lo llevó a Bungo. Menciona las ciudades de Sakai⁹⁰ y Nagasaki, aunque no las visita.

Por fin llegó a Bungo, en enero de 1610, donde se reunió con la tripulación del galeón *Santa Ana*. Unos días después de su llegada tuvo lugar el incidente del galeón proveniente de Macao *Madre de Deus*. El capitán del galeón, André Pessoa, había ahorcado a unos japoneses en Macao,⁹¹ entre ellos “dos embajadores del Emperador que enviaba al reino de Siam [Tailandia]” (Uchmany Weill, 2016: 120). Al llegar al puerto de Nagasaki, Ieyasu pidió a Pessoa explicación sobre lo ocurrido pero el capitán, presuntamente mal aconsejado, no acudió a dar razones. Ieyasu mandó apresar a Pessoa y quemar o hundir el galeón. Tras tres días de batalla con los portugueses Pessoa prendió fuego a la nave, muriendo calcinado junto a ella (Iaccarino, 2013: 231). Rodrigo de Vivero cuenta que Ieyasu “mandó a su secretario me escribiera la justa causa que había tenido para hacer lo que hizo”, ya que Vivero había “hablado en la Corte por el Capitán Mayor” (Uchmany Weill, 2016: 120).

Las fuentes difieren sobre si Rodrigo de Vivero trató de ayudar a Pessoa o precipitó a Ieyasu a la violencia. Juan Cevicós afirma que “la principal causa para que se atreviesen a quemar el galeón de Macao y quebrar con los portugueses fue por tener ya entablado el trato con Manila y parecerles que con él se podrían pasar” (AGI, Filipinas, 4, n. 6). Al parecer, Rodrigo de Vivero ya había hecho tratos con Ieyasu para establecer el comercio de la seda desde Manila y no desde Macao, lo que favorecería a las Filipinas. Sin embargo, José Luis Álvarez-Taladriz opina lo contrario y él cree que la forma de actuar de Ieyasu estaba justificada por el desacato de Pessoa. Una carta de agosto de 1611 parece confirmar la hipótesis de Álvarez-Taladriz, ya que un secretario de los Tokugawa escribió al capitán Diogo de Vasconcelhos, representante del gobierno de Goa, sobre la disponibilidad del *shōgun* de continuar el comercio con Macao (Iaccarino, 2013: 232).

Rodrigo de Vivero decidió no viajar en el galeón *Santa Ana*, pues estaba viejo y parecía inseguro para el viaje a la Nueva España, por lo que optó por quedarse en Japón “para encaminar lo que al servicio de Dios y al de Su Magestad convenía” (Uchmany Weill, 2016: 120). Para resolver el asunto de los mineros, redactó unas capitulaciones que presentó a

⁹⁰ Se sitúa a orillas de la Bahía de Osaka, en la desembocadura del río Yamato.

⁹¹ Macao no tenía un gobernador como tal, por lo que el Capitán mayor de la nave que viajaba a Japón fungía como gobernador mientras estaba en tierra.

Ieyasu, donde concedía cincuenta de estos siempre y cuando la mitad de lo que produjeran las minas fuera para los mineros y de la otra mitad una parte se diera a Ieyasu y otra a Felipe III. Además, pidió se le concediera un puerto seguro a los barcos españoles y la posibilidad de fabricar naos en Japón. Aprovechó la redacción del documento para insistir en la libertad de los católicos de cualquier orden para predicar, así como la expulsión de los holandeses, enemigos de España.

Salvo las capitulaciones sobre los holandeses y la administración de la plata, lo demás fue concedido a Rodrigo de Vivero,⁹² pero este no quiso salir de Japón hasta resolver el asunto de los holandeses.⁹³ Debido a esto, regresó a la corte de Ieyasu para tratar de persuadirlo, mas nada logró. Sin más que hacer por el momento, Rodrigo de Vivero estaba dispuesto para su regreso a la Nueva España, llevando consigo cédulas y un presente de Ieyasu para el rey, y embajadores, entre ellos fray Alonso Muñoz.⁹⁴ Rodrigo de Vivero partiría en la nao *San Buenaventura*, la primera nave en cruzar el océano Pacífico que se construía en Japón.⁹⁵

Partió en agosto de 1610 y llegó al puerto de Matanchel⁹⁶ en octubre del mismo año. Antes de partir hacia el puerto de Acapulco, Rodrigo de Vivero redactó una carta para Felipe III, que difiere poco de lo que escribió en su relación. Consciente de la importancia de

⁹² Este es el primer y único acuerdo de cooperación entre España y Japón en el shogunato Tokugawa, aunque no tenía carácter oficial hasta ser ratificado en la Nueva España y España (Iaccarino, 2013: 236).

⁹³ El primer barco holandés llegó a Japón en 1600, llevando al inglés William Adams (1564-1620), quien se convirtió en asesor del *shōgun* Tokugawa Ieyasu en materia de asuntos exteriores. Los holandeses siguieron comerciando con Japón aún con la política de aislamiento del país.

⁹⁴ La embajada tenía como propósito llegar a la Corte de Madrid para entregar las capitulaciones a Felipe III. Alonso de Muñoz fue sugerido por Rodrigo de Vivero para hacer el viaje, aunque se había considerado a Luis Sotelo (1574-1624), otro franciscano que había llegado a Japón con la esperanza de convertir a los japoneses. Sotelo se convirtió en una figura importante, como intérprete y diplomático de los franciscanos; aunque Ieyasu no confiaba en Sotelo, pues no era dócil y podía ser un problema enviarlo a España. Al final fue Muñoz llegó a España en 1611 para presentar el documento al rey (Iaccarino, 2013. Las autoridades en Filipinas ya habían presentado al rey sus objeciones al acuerdo, pues en su opinión los japoneses podrían invadir Filipinas si aprendían a construir mejores barcos y el comercio directo entre Japón y la Nueva España ocasionaría pérdidas económicas para Filipinas. En la Corte también se oponían al comercio directo de la Nueva España con Japón, ya que no querían que la Nueva España tuviera libertad comercial ni que los portugueses perdieran el comercio con Japón. Hasta 1613 Muñoz obtuvo la respuesta de Felipe III y partió hacia Japón, pero no llegó hasta 1615 cuando la relación entre España y Japón ya se había roto, y el catolicismo volvía a estar prohibido (Izquierdo, 2011: 27-28).

⁹⁵ Las embarcaciones japonesas eran pequeñas en comparación con las occidentales y uno de los más grandes intereses de Ieyasu era poder competir a nivel naval. Con la ayuda de William Adams y tras firmar las capitulaciones con Rodrigo de Vivero, se fabricó el galeón *San Buenaventura*, bautizado así por Vivero, en Ito (Izu). En esta labor también participaron españoles que habían naufragado en el *San Francisco* y carpinteros japoneses. Sin embargo, este galeón fue sobrepasado por el *San Juan Bautista*, que juntaba lo mejor de los navíos españoles y japoneses (Iaccarino, 2013: 241, 246).

⁹⁶ Actualmente es el puerto de San Blas en Nayarit.

establecer lazos con Japón, se trasladó a España para tener una audiencia con el rey; lamentablemente, las relaciones con Japón no progresaron. En 1620, con cincuenta y seis años, recibió el cargo de Gobernador y Capitán General de Tierra Firme y presidente de la Audiencia de Panamá, donde estuvo por ocho años. De su estancia en Panamá llegó a la conclusión de que las mercancías provenientes de Perú no debían pasar por Panamá, donde la piratería era cada vez más intensa, sino por Nicaragua.

Tras concluir su gobierno, Felipe IV lo honró por todos los servicios prestados a la corona; así, Rodrigo de Vivero recibió el título de vizconde de San Miguel y, un mes más tarde, el de conde del valle de Orizaba. A principios de 1636 fue nombrado Capitán General de las costas del Mar del Norte, con lo que tenía que defender los litorales de los piratas holandeses e ingleses. En diciembre de ese año Rodrigo de Vivero falleció en Orizaba y sus restos fueron enterrados en el convento de San Francisco en Tecamachalco.

La Relación del reino de Japón

Gracias a los diferentes cargos que desempeñó para la corona española, Rodrigo de Vivero adquirió experiencia no solo en la diplomacia, sino también en economía, administración, minería, defensa y navegación. Pero, a pesar de provenir de dos familias honorables y con riquezas, por su condición de criollo Rodrigo de Vivero no pudo acceder a los puestos más importantes en la Nueva España, el de virrey o miembro de la Real Audiencia, que estaban reservados para los peninsulares. En uno de sus dos escritos más importantes, si dejamos de lado las cartas, *Avisos y proyectos para el buen gobierno de la Monarquía Española* se aprecia la molestia de Vivero ante la preferencia hacia los españoles peninsulares por encima de los nacidos en la Nueva España, cuando los que conocían de primera mano el lugar eran los criollos:

Que aunque de España hayan pasado y pasen muy grandes Caballeros y personas, podrían llegando a mesa ajena comer como convidados y no como dueños de ella ¿Quién, Señor, tiene más derecho a las encomiendas que los que ganaron la tierra, sin que los prefieran los Cortesanos de Madrid que nunca la han visto ni sus pasados? ¿Las Mercedes de tierras, labores y estancias a quien por más justo derecho se debía hacer merced que a los nietos y bisnietos de los que en ellas derramaron su sangre por Vuestra Majestad? Dignidades u oficios, siendo igualmente capaces los de estos reinos con los de otros y muchas veces aventajados, ¿en qué pecaron, Señor, para que vuestra Magestad los olvide? (Uchmany Weill, 2016: 221).

Rodrigo de Vivero se sabía criollo, se sabía perteneciente a la Nueva España antes que a España, pues él había experimentado en carne propia el rechazo de los peninsulares, en especial la Corte en Madrid, tras desestimar sus capitulaciones para fomentar el comercio y la amistad con Japón. Es por eso que en su vejez decidió escribir la *Relación del Reino de Japón*⁹⁷ y los *Avisos y proyectos para el buen gobierno de la Monarquía Española*, con dos objetivos en mente: destacar los servicios que realizó para la Corona, de modo que el rey reconociera sus trabajos y penas, y qué mejor que el relato de un naufragio; y proponer mejoras administrativas para beneficio de la monarquía y Nueva España (Molina, 1992: 67-68).

La *Relación del reino de Japón* comienza con la dedicatoria al rey Felipe IV y un prólogo al lector; tras lo cual se centra en describir y narrar sus encuentros con Hidetada y Ieyasu, las figuras más importantes del gobierno japonés; Rodrigo de Vivero pocas veces se detiene en la gente común. Aunque no ostentaba un cargo oficial al momento de su estancia en Japón, Vivero toma el papel de diplomático del rey, por lo que su *Relación* se centra en reflejar su labor. Lo que le impresiona de los japoneses es su apego a las leyes y la forma de arquitectura y distribución en sus ciudades, por lo que describe con más detalle las ciudades y su forma de gobierno, que es igual en todo Japón. También ocupa un poco de espacio para hablar de la religión en Japón y la compara con la católica, y pone a esta última como superior a la de los japoneses. Para Rodolfo Molina (1992) la *Relación* de Rodrigo de Vivero es más que nada el informe de un funcionario que actúa y planea sobre la información que recibe. Lo nuevo en la *Relación* es la propuesta de comercio que Vivero hace y no la explicación acerca de Japón, aunque se basa en esto último para formular sus observaciones (pág. 68).

Pero no solo en la *Relación de Japón* describe a los japoneses, en los *Avisos y proyectos* también hace uso de lo que vio en Japón para reforzar sus argumentos en favor de mejorar a la Nueva España y a España. Así, expone cómo los japoneses cumplen con sumo rigor sus funciones en el gobierno, pues fijan un salario adecuado para sus funciones, para que no incurran en sobornos debido a un corto sueldo, acción que se castiga con la muerte. La decencia de los japoneses sorprende a Vivero: “En gran suma de años [se] había sabido que ningún Gobernador ni Virrey hubiese tenido trato ni contrato, ni sacado más que algo de

⁹⁷ Aunque relata sus andanzas en Japón entre 1609 y 1610, la *Relación* no fue escrita hasta 15 años después, aproximadamente. El único documento contemporáneo a su naufragio en Japón es la carta que escribió a Felipe III a su llegada a Matanchel.

su salario, si le sobraba. Que parece confusión nuestra que gente sin Dios nos muestra guardar semejantes preceptos” (Uchmany Weill, 2016: 139).

A lo largo de los cuarenta y seis capítulos que componen los *Avisos y proyectos* Rodrigo de Vivero toca diversos temas desde la producción minera y la mejor forma de aprovecharla, hasta cómo evitar la piratería en Panamá. También defiende a los indios, pues se les había quitado su tierra y se les hacía trabajar como esclavos, lo que ocasionó que su número disminuyera y sin ellos no existirían las Indias; la solución que él proponía era “tratar a los indios como hombres libres y no permitir esclavitud tan perniciosa” (Uchmany Weill, 2016: 190). Para reemplazar la mano de obra india, pues como hombres libres no podían ser empleados a la fuerza en trabajos que no eran para ellos, lo mejor era traer negros a la Nueva España que se encargaran de las minas. Otro punto que le preocupa es el paso de españoles a la Nueva España, ya que quieren ser tratados con la mayor de las dignidades cuando en la península eran, por ejemplo, zapateros. Denuncia también el enriquecimiento de España, sus nobles e hidalgos, a costa del empobrecimiento de la Nueva España.

Rodrigo de Vivero estaba acostumbrado a escribir, pues era consciente del peso de la escritura en la elaboración de la historia y en la configuración de los juicios de sus contemporáneos; por ello, se jacta de poder emplear la espada y la pluma, ambas armas poderosas (Izquierdo, 2011: 24). Ya antes había redactado él su propio testamento, por lo que no es de extrañar que sacara “casi de la sepultura la pluma para referir mis tormentos en estos discursos, haciendo lo que el predicador famoso que de la letra del Evangelio saca provecho a los oyentes” (Uchmany Weill, 2016: 85).

El manuscrito original de su obra lleva como título *Relación y noticia el Reino del Japón con otros Avisos y proyectos para el Buen Gobierno de la Monarquía Española, de Don Rodrigo de Vivero, quien la dedica a la Serenísima Real Magestad del Rey Nuestro Señor. 1609*. Consta de noventa y cinco folios numerados, escritos por ambos lados en una sola mano la de —Manuel Mora—, divididos en cuarenta y seis capítulos, aunque son treinta y seis en realidad; Manuel Mora, al llegar al capítulo diecinueve se distrajo y marcó el siguiente con el número treinta en lugar del veinte. El documento se conserva íntegro en la Biblioteca del Museo Británico, dividido en tres partes: la “Relación”, los “Avisos” y las “Cartas”.

Nicolás de Vivero, nieto del autor, organizó e hizo copiar el manuscrito durante los años ochenta del siglo XVII. El manuscrito no se publicó en México ni en España durante el virreinato. En 1854 José Joaquín Pesado publicó unas fojas de la “Relación de Japón” en la *Ilustración de México*, tomo V, página 227, transcritos de una copia hecha en la última década del siglo XVII, un año después de la apertura de Japón, tras la política de aislamiento que iniciara el shogunato Tokugawa en 1639. En aquel entonces el manuscrito estaba en poder de Pedro de Moncada y Branciforte, marqués de Villafont. Posteriormente, el manuscrito perteneció a Antonio de la Rosa, presbítero de la catedral de Puebla. Hasta 1904 se publicó en Barcelona el texto de Rodrigo de Vivero con el título *Relación que hace Don Rodrigo de Vivero y Velasco de lo que le sucedió volviendo de gobernador y capitán general de las Filipinas, y arribo que tuvo en el Japón, donde se hallan cosas muy particulares*.

En México la obra se dio a conocer en 1934 por Manuel Romero de Terreros en los *Anales del Museo de Arqueología, Antropología y Etnohistoria*. En Tokio se publicó en 1929 con el título *Don Rodrigo Nihon Kenbunroku*, por Murakami Naojiro. Juliette Monbeig editó en París por primera vez la “Relación” y los “Avisos”, en 1972. Juan Gil publicó en Madrid el texto de la “Relación del Reino de Japón” en su libro *Hidalgos y samuráis. España y Japón en los siglos XVI y XVII*, utilizando para ello una copia del manuscrito de la Biblioteca Británica que se encuentra en Madrid (Uchmany Weill, 2016).

La edición que se utiliza para este análisis es de Eva Alexandra Uchmany Weill (2016), quien publica íntegro el *Manuscrito Vivero* junto con los “Avisos” y los “Proyectos para el buen gobierno”; la editora modernizó la ortografía y cambió la puntuación para hacer el texto más legible.

Capítulo II. El japonés: un gentil civilizado

Los tres autores, Francisco Javier, Alessandro Valignano y Rodrigo de Vivero, encontraron que Japón era diferente a otros territorios no europeos, ya que compartía más semejanzas con la sociedad europea de la época, que con las sociedades indias o americanas. Pero no solo eso, el carácter de los japoneses, la intelectualidad y capacidad de razonamiento —que los autores consideraron equiparable a la suya y no a la de los pueblos bárbaros— así como la organización de las ciudades y su aparente buena disposición para la religión católica hicieron que los europeos se plantearan la posibilidad de estar frente a otra clase de sociedad, una que no era bárbara como las descubiertas a finales del siglo XV y principios del siglo XVI. Los autores observaron a los japoneses durante su estancia en el país y, de acuerdo con su concepción de lo que implicaba ser bárbaro y ser civilizado, los describieron para ilustrar a los europeos que leyeron sus textos. A través de cuatro aspectos esenciales —la sociedad, la intelectualidad, las ciudades y el carácter y las costumbres de los japoneses— se pueden entender las similitudes que los europeos encontraron en los japoneses, para posicionarlos casi a la misma altura en el espectro de la civilización que ellos ostentaban.

A) La sociedad japonesa

Desde el siglo XIII, gracias a Marco Polo, se tuvieron noticias vagas sobre la isla mítica de Cipango (Japón); pero realmente los europeos no habían establecido contacto directo con aquellas islas, ni había circulado información constante entre Japón y Europa. Por eso es sorprendente que dos misioneros europeos como Francisco Javier y Alessandro Valignano, y posteriormente Rodrigo de Vivero, un criollo de la Nueva España, describieran una civilización japonesa que no distaba mucho de la que ellos conocían. La Europa de la que provenían Valignano y Javier tenía todavía muy fresco en la memoria el sistema feudal, caracterizado por el aumento de los poderes locales y la disminución del poder central, la estratificación de la sociedad y el vasallaje; características que los autores, a través de sus textos, otorgaron a Japón.

Los daimyō frente al shōgun y el tennō

Cuando Francisco Javier llegó a Japón durante el periodo Sengoku,⁹⁸ encontró que el poder central del *shōgun*⁹⁹ y el *tennō*¹⁰⁰ realmente no existían y los principales señores militares, o *daimyō*,¹⁰¹ habían consolidado su dominio territorial erigiendo su propio gobierno local y formando alianzas con otros jefes guerreros. El crecimiento de su poder se veía reflejado en la construcción y fortalecimiento de castillos, y en la incorporación de guerreros locales independientes mediante el vasallaje (Tanaka, 2011: 118-119). Este sistema es muy parecido al que existió en Europa tras las invasiones de los pueblos bárbaros al Imperio Romano y que después, con la fragmentación del Estado Carolingio, llevó al debilitamiento de los poderes centrales y a la formación del sistema feudal. En el caso de Japón el *daimyō* remuneraba a su samurái vasallo, quien le proporcionaba ayuda material y militar, otorgándole tierras. Entre señor y vasallo se formaba una relación basada en la fidelidad (Arroyo Martín, 2018: 17-18).

Francisco Javier no tenía mucho conocimiento previo sobre la organización política en Japón, pero sabía que existía un *tennō*, que en las fuentes hispano-portuguesas equipararon con un rey, al que los demás estaban subordinados; pronto se dio cuenta de que a su rey “hay más de ciento cincuenta años que no le obedecen, y por esta causa continúan las guerras entre ellos” (Zubillaga, 1968: 385). Aunque a Alessandro Valignano no le tocó estar en Japón durante este periodo, se informó al respecto:

Tenían antiguamente un rey que era señor universal de todos los sesenta y seis reinos de Japón, llamado *dairi*,¹⁰² que residiendo en la ciudad de Miyako, que está en el medio y es la más principal de todas, gobernaba sus reinos por medio de sus gobernadores virreyes y capitanes, entre los cuales tenía dos que eran superiores de todos los otros y como virreyes y capitanes generales llamados *kubo*¹⁰³ (Valignano, 1954: 10).

⁹⁸ Época de guerras en Japón que abarca desde la Guerra de la Era Onin (1467-1477), por la sucesión shogunal entre los dos principales señores: Hatakeyama y Hosokawa, hasta 1568, cuando Oda Nobunaga ocupó Kioto (Whitney Hall, 2006: 4).

⁹⁹ Es una abreviatura del título *seitaishōgun*, Gran General para la Pacificación de los Bárbaros del Este, que el emperador otorgó a Yorimoto en el año 1192; así formalizó su poder como el máximo jefe militar. Desde el siglo XII hasta el año 1868 el *shōgun* fue el gobernante de facto del país (Tanaka, 2011: 95).

¹⁰⁰ Es el título del emperador de Japón, significa “soberano celestial”.

¹⁰¹ Significa “gran nombre”, es el término que se le da a los señores militares que el *shōgun* seleccionaba para administrar una provincia.

¹⁰² El término se refiere a las habitaciones imperiales del palacio, pero los europeos lo usaban por extensión para nombrar a la persona que ocupaba esas habitaciones, o sea el *tennō* (Valignano, 1954: 10).

¹⁰³ Término equivalente al de *shōgun*.

Pero a causa de guerras entre los *kubo* “vinieron finalmente a desposeer del todo al dairi, [...], se levantaron diversos señores contra [...] el dairi, quedándose cada uno con los reinos que pudo alcanzar” (Valignano, 1954: 10-11). Al respecto también Rodrigo de Vivero explica que “dos familias de soldados descendientes de los Dairios se levantaron”, lo que ocasionó que el *tennō* se quedara “con sólo el nombre” (Uchmany Weill, 2016: 233).

Alessandro Valignano llegó cuando Oda Nobunaga¹⁰⁴ ya había tomado el control de la capital y Japón estaba en el periodo Azuchi.¹⁰⁵ Aunque aún no había una centralización total del poder, Nobunaga debilitó la autonomía de la que habían gozado los *daimyō* y sus ciudades favoreciendo el desarrollo de los mercados (Tanaka, 2011: 123-127). Sobre la forma de gobierno Valignano explica que en Japón existen “reyes” o señores absolutos de alguna tierra y “él la tiene repartida entre sus capitanes y criados, [...], quedando todos con una cierta y determinada obligación de servir a su costa a sus señores, así en tiempo de paz como de guerra” (Valignano, 1954: 7-8).

Con la llegada de Hideyoshi al poder, en el periodo Momoyama,¹⁰⁶ se desarmó a los soldados campesinos o a los guerreros independientes que no estuvieran al servicio de Hideyoshi, lo que acentuó la diferencia social entre la clase guerrera y el resto de la población, y propició el desarrollo de las ciudades al disminuir los conflictos armados. Rodrigo de Vivero ilustra la unificación de Japón de esta forma: “de pocos años a esta parte que Taykosama¹⁰⁷ se levantó con el reino, reduciendo por fuerza de armas a su obediencia a todos los Tonos y Señores” (Uchmany Weill, 2016: 112-113).

El escenario que Rodrigo de Vivero encontró durante su estancia en Japón fue el del shogunato Tokugawa. Los *daimyō* ahora eran vasallos del *shōgun*, pues gozaban de menor autonomía, y estaban obligados a establecer una residencia en Edo para sus esposas e hijos; a cumplir el servicio militar y financiar las obras de construcción, o desempeñar funciones burocráticas. La sociedad estaba aún más estratificada, lo que impedía la movilidad social y

¹⁰⁴ Ver nota 50, capítulo I (pág. 33).

¹⁰⁵ Periodo durante el cual Oda Nobunaga tuvo el poder, entre 1568 y 1582, año de su muerte. Se le nombra así porque Nobunaga decidió construir su castillo en Azuchi, la nueva sede del poder central (Whitney Hall, 2006: 4).

¹⁰⁶ Este periodo recibe su nombre del lugar en Kioto donde Hideyoshi estableció su castillo Jurakudai, estuvo vigente hasta el siglo XVII, cuando Tokugawa Ieyasu consolidó su shogunato en Edo (Tanaka, 2011: 132).

¹⁰⁷ Término con el que se conocía a Hideyoshi en Japón y Occidente. Proviene del término *taikō* y el honorífico *sama*.

limitaba las actividades económicas (Tanaka, 2011: 133-134). Ahora era el *shōgun* quien concentraba la riqueza y tenía el control del comercio exterior.

Se debe aclarar que la unificación de Japón y el establecimiento del poder central en la figura del *shōgun* y no del *tennō* se logró en su totalidad hasta el siglo XVII, cuando Tokugawa Ieyasu derrotó a Hideyori, el hijo de Hideyoshi en 1615 (Tanaka, 2011: 134); tras este año acabó la oposición de los *daimyō* que no se habían ajustado al nuevo sistema. Aunque a Valignano y a Vivero les tocó el inicio del shogunato Tokugawa, en realidad no pudieron ver en su totalidad cómo funcionaba el sistema; así, Valignano todavía describe en el *Sumario* que el poder estaba repartido entre los *daimyō*, pero en Vivero sí comienza a hacerse visible el cambio de gobierno local a gobierno central, que no presentaba muchas diferencias para la sociedad y para la relación entre vasallo y señor, simplemente el poder estaba ahora en el *shōgun* y los demás señores, *daimyō*, estaban subordinados a él. De esta forma el *shōgun* era quien repartía la tierra entre sus vasallos más fieles. Al igual que en la relación entre *daimyō* y samurái, el *shōgun* y el *daimyō* eran dependientes el uno del otro, pues el poder del *shōgun* recaía en la habilidad del *daimyō* para hacer valer su autoridad en su provincia (Whitney Hall, 2006: 8).

El vasallaje

El poder que adquirieron y perpetuaron los *daimyō* no se hubiera podido sostener sin la relación de vasallaje entre ellos y los samuráis.¹⁰⁸ Francisco Javier menciona poco a los *daimyō* en sus cartas, pero admira que los hidalgos, como él llama a los samuráis, “se precian mucho de servir a el señor de la tierra, y son muy sujetos a él; y esto me parece que hacen por les parecer que, haciendo el contrario, pierden de su honra, más que por el castigo que del señor recibirían, si el contrario hiciesen” (Zubillaga, 1968: 354). Por su parte Valignano explica que en esta relación “los vasallos no le dan cosa otra alguna sino su servicio ordinario” al que están obligados (Valignano, 1954: 8); lo que sacan de sus tierras se lo quedan para ellos, por esta razón los *daimyō* “no tienen otros pechos ni tributos ni rentas más que aquel poco de arroz que sacan de las tierras que se reservan para sí mismos” (Valignano, 1954: 8).

¹⁰⁸ Cabe aclarar que tanto los *daimyō* como los *shōgun* son samuráis, pero en este apartado se utiliza el término samurái para designar a los guerreros locales que fungían como vasallos de los jefes guerreros.

Pero Valignano se contradice cuando menciona que los *daimyō* “son de ellos [los vasallos] sobremanera temidos y reverenciados” (Valignano, 1954: 8), y al mismo tiempo afirma que el vasallaje japonés es diferente al vasallaje europeo porque los samuráis tienen “poca fidelidad para con sus señores, contra los cuales se rebelan cuando les viene bien, haciendo liga con sus contrarios y haciéndose ellos mismos señores, y dando vuelta tornan a hacerse sus amigos, y después se tornan a levantar de nuevo conforme a las ocasiones que suceden, sin perder por esto nada de su honra” (Valignano, 1954: 29). Esta impresión esta justificada por el periodo de inestabilidad que aún persistía en Japón, sobre todo en la zona sur, y que no terminó por completo hasta el shogunato Tokugawa.

El vasallaje japonés, como resultado de la relación entre el *daimyō* y el samurái, tenía un beneficio para ambas partes, sin el cual la relación no podría sostenerse. Los *daimyō* tenían feudos donde disfrutaban de la autoridad, ellos aplicaban su ley y justicia local, y propiedad individual; esto gracias al debilitamiento del poder central y la fragmentación subsecuente de la soberanía, ocurrida durante el periodo Sengoku. Este sistema siguió vigente durante el periodo Edo, en el que el poder ya estaba centralizado, pero los *daimyō* aún conservaban sus ejércitos y tenían cierto grado de libertad administrativa. La diferencia con el sistema europeo fue que éste dio paso a la centralización de las instituciones, la policía, las leyes y las organizaciones militares; además del surgimiento de monarquías absolutas y el ascenso de la clase comerciante, algo que no ocurrió en Japón, para dar paso a la modernidad (Whitney Hall, 2006: 2-3).

La estratificación de la sociedad

Aunque hubo un cambio en quién ostentaba el poder entre el periodo Sengoku y el establecimiento del shogunato Tokugawa, la sociedad japonesa no sufrió cambios en su estratificación. Por eso, aunque Francisco Javier, Alessandro Valignano y Rodrigo de Vivero llegaron en diferentes fases de la unificación de Japón, sus descripciones de la sociedad son muy parecidas. Valignano es el más metódico de los tres, por lo que su observación de la sociedad japonesa es la más completa:

Está todo Japón repartido en diversas suertes de gente. La primera es de los señores que llaman tono, que son los que mandan y señorean la tierra; entre los cuales hay mucha diferencia de dignidades y preeminencias, como son entre nosotros los condes, marqueses y duques, aunque éstos tienen otros nombres y hay más variedad de

grados. Y todos ellos viven con mucho estado conforme a su poder y preeminencia. La segunda suerte de gente es de los religiosos que llaman bonzos,¹⁰⁹ que son muchos en número y poderosos, porque allende de la reverencia que el pueblo les tiene por razón de su estado, hay entre ellos muchos que de su natural son nobles, hermanos, parientes y hijos de los mayores señores, y gozan de todo lo mejor de la tierra, aunque de algunos años a esta parte van cayendo mucho de su poder. La tercera suerte de gente es de los soldados, que llaman [buke], y son los caballeros y hidalgos honrados de la tierra. La cuarta es de mercaderes y otros oficiales que viven con su industria de comprar y vender y hacer otros oficios y artes mecánicas. La última es de la gente más baja, labradores y de servicio, que hacen en casa y fuera de ella todos los ministerios más bajos, de los cuales hay muchos más que en nuestra tierra (Valignano, 1954: 8-9).

Marc Bloch en su libro *La sociedad feudal* (2011) menciona que la sociedad estaba compuesta básicamente por cuatro clases fundamentales: la nobleza, la caballería, el clero y la clase rústica. Como se puede ver, Valignano compara la estratificación de la sociedad japonesa con la europea, compara con lo que conoce. Valignano pone en un mismo plano a la que considera la aristocracia japonesa, agrupando al *tennō* y la familia real con los *daimyō*, como se hace en Europa; después están los monjes, al igual que en Europa el segundo nivel en poder e importancia es el clero. En tercer lugar están los caballeros, los samuráis que no eran *daimyō*. Tanto en el estrato de los monjes como en el de los samuráis se podían encontrar individuos pertenecientes a la aristocracia. Y por último la clase baja, donde conviven los comerciantes y labradores. Valignano realiza continuamente este ejercicio de comparación con Europa, llegando incluso a decir que los japoneses aventajan a los europeos.

Rodrigo de Vivero, por su parte, no da una clasificación como tal de la sociedad, pero sí explica que hay al menos dos clases de personas: “Los caballeros y señores están en calles y barrios que hacen división de los demás del pueblo, y con esto no se mezcla hombre común ni persona que no sea de su calidad” (Uchmany Weill, 2016: 96). A Francisco Javier lo que le llama la atención de la sociedad es que los hidalgos, como él llama a los samuráis, eran tenidos en mucha honra por las clases bajas, aunque estos ya no tuvieran el dinero que ostentaban hace años:

Tienen una cosa que ninguna de las partes de los cristianos me parece que tiene, y es ésta: que los hidalgos, por muy pobres que sean; los que no son hidalgos, por muchas riquezas que tengan, tanta honra hacen al hidalgo muy pobre cuanta le harían si fuese rico, y por ningún precio casaría un hidalgo muy pobre con otra casta que no

¹⁰⁹ Término que se refiere a los monjes tanto budistas como sintoístas, es una deformación de *bozu* “sacerdote” (Valignano, 1954: 9).

es hidalga, aunque le diesen muchas riquezas; y esto hacen por les parecer que pierden de su honra casando con casta baja; de manera que más estiman la honra que las riquezas (Zubillaga, 1968: 354).

En Europa los hidalgos pobres habían sido menospreciados y ridiculizados, y los comerciantes habían adquirido cierta posición social gracias al poder monetario que poseían; en Japón ocurría lo contrario, por eso los autores admiraban que a los japoneses les importara más mantener el honor que le correspondía a un individuo por tradición, que honrar a un individuo con dinero que no pertenecía a una clase social alta.¹¹⁰ Las características del sistema político, económico y social de Japón podían resultar similares o equiparables a las existentes durante el feudalismo en Europa, lo que no pasó desapercibido para los historiadores tras la Segunda Guerra Mundial. Aunque, en sentido estricto, el sistema feudal europeo no existió más que en Europa, eso no significa que en otras partes del mundo no se hayan experimentado otros tipos de feudalismo, que, si bien comparten las características esenciales, no son exactamente iguales. Perry Anderson considera que el feudalismo típico involucra:

La servidumbre como categoría jurídica y la protección militar del campesinado por una clase social de nobles o de potentados militares, nombrados por los primeros, como ocurre en el caso de Japón, que disfrutaban de autoridad y propiedad individual, a la vez que ejercen un monopolio exclusivo de la ley y del derecho de justicia privado, dentro de un marco político de soberanía fragmentada, y un fisco subordinado, así como una ideología aristocrática que exalta la vida rural (Loaiza Becerra, 2012: 11).

Estas similitudes entre Japón y Europa hicieron pensar a la primera generación de historiadores modernos japoneses y occidentales que Japón podía estar en la misma línea de evolución histórica que otras partes de Europa; este pensamiento ya se puede vislumbrar desde el siglo XVI. Ahora se ha visto que la comparación entre el feudalismo europeo y el japonés es bastante más compleja de lo que parecía en un principio, debido a la diferencia política, geográfica, cultural, social y económica que dio origen y mantuvo ambos sistemas. Pero para Francisco Javier, Alessandro Valignano y Rodrigo de Vivero el Japón que

¹¹⁰ La jerarquía de la sociedad propuesta por el neoconfucianismo descansaba en la creencia de que los seres humanos nacían desiguales; de esta forma los samuráis eran superiores al pueblo y era natural que como tal gobernarán. Los campesinos eran la base de la sociedad porque ellos cultivaban los granos, los artesanos también eran productores pues fabricaban herramientas. Pero los comerciantes pertenecían a la clase más baja porque ellos se beneficiaban de la venta de los bienes que otros producían, por eso no se les estimaba (Yusa, 2005: 83).

conocieron en la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII mostraba varias similitudes con la Europa feudal, lo que los hizo creer que los japoneses no eran como los “bárbaros” que habían conocido en otras partes del mundo.

B) La intelectualidad de los japoneses

Es hasta 1548 que Francisco Javier escribe a sus compañeros en Roma sobre las noticias que los comerciantes le han llevado sobre Japón y los japoneses: “Donde, según parecer de ellos, se haría mucho fruto en acrecentar nuestra santa fe, más que en ningunas otras partes de la India, por ser ella una gente deseosa de saber en grande manera” (Zubillaga, 1968: 223). En Francisco Javier es una constante esta descripción del japonés como un hombre racional, inteligente y ávido de conocimiento, con la capacidad necesaria para entender la religión católica y recibirla de buen grado. Esta opinión que se forma sobre los japoneses fue reforzada al conocer a Anjirō,¹¹¹ quien le hace pensar que los japoneses son la “gente más curiosa de cuantas tierras son descubiertas” (Zubillaga, 1968: 223).

Como los portugueses le siguen diciendo que en Japón aumentarían los católicos, Francisco Javier resuelve ir para allá, pues la misión en la India era cada vez más difícil y, en contraste con lo que sabe de los japoneses, los gentiles de la India “son gente, cuanto tengo vista, en general hablando, muy bárbara. [...] Cuán grande trabajo es tener que entender con gente que no conoce a Dios, ni obedece a la razón por la muy grande costumbre de vivir en pecados” (Zubillaga, 1968: 266). Una vez que llega a Japón, confirma que lo que le dijeron era cierto, al menos desde su perspectiva:

La gente que hasta agora tenemos conversado, es la mejor que hasta agora está descubierta, y me parece que entre gente infiel no se hallará otra que gane a los japoneses [sic]. Es gente de muy buena conversación, y generalmente buena y no maliciosa, gente de honra mucho a maravilla, estiman más la honra que ninguna otra cosa, es gente pobre en general, y la pobreza entre hidalgos y los que no lo son, no la tienen por afrenta (Zubillaga, 1968: 354).

Posteriormente, Valignano escribirá que los japoneses son “gente capaz y de buen entendimiento” sin importar su clase social, pues la gente pobre no es de maneras rudas como en Europa, más aún “son todos de buenos entendimientos, bien criados y expertos”

¹¹¹ Japonés que viajó a India para conocer a Francisco Javier, se convirtió al catolicismo (ver nota 14, capítulo I, pág. 19).

(Valignano, 1954: 5). Tanto Francisco Javier como Alessandro Valignano escriben sobre la capacidad intelectual de los japoneses, a los que posicionan por encima de otros pueblos descubiertos, más cerca de los europeos civilizados que de los bárbaros. Rodrigo de Vivero no habla mucho sobre el japonés común, su atención se centra sobre todo en altos funcionarios, el *shōgun* Tokugawa y su padre Ieyasu. Aun así, escribe que los japoneses “son hombres de vivos ingenios y de grandes cortesías entre sí” (Uchmany Weill, 2016: 233), lo que confirma lo dicho por Javier y Valignano.

La escritura es otro aspecto que acerca a los japoneses con los europeos pues, al igual que estos últimos, sus libros los escribían “con letras recónditas y desconocidas al vulgo, como entre nosotros las latinas” (Zubillaga, 1968: 296). Sobre los libros Alessandro Valignano dice: “tienen ellos infinitos libros [...], los cuales componen en prosa y en verso con tanta elegancia que es cosa de maravilla. Por donde se ve bien cuán grande sea el ingenio y entendimiento natural de los japoneses” (Valignano, 1954: 55). Solo quienes podían acceder a la educación, como los nobles o monjes budistas podían leer los libros. Aunque los japoneses utilizaban la escritura china, ya habían desarrollado su propia escritura a partir de los caracteres de los otros; así, un chino y un japonés podían leer el mismo texto, aunque hablando no se entendieran. Valignano incluso dice que la lengua japonesa es mejor que la latina, pues es “más abundante y exprime mejor sus conceptos”; además presentaban dos formas de escritura: una que usaban los hombres y otra que usaban las mujeres;¹¹² y resultaba más difícil de aprender por “ser tan copiosa y elegante (Valignano, 1954: 53).

Otro aspecto en el que Francisco Javier hace hincapié es la existencia de universidades en Japón: “Fuera de esta universidad de Meaco hay otras cinco universidades principales, [...] y en cada una de las cuales nos dicen que hay más de tres mil quinientos estudiantes. Hay otra universidad muy lejos de Meaco, la cual se llama Bandu,¹¹³ que es la mayor y más principal de Japán [sic], a la cual van más estudiantes que a otra ninguna” (Zubillaga, 1968: 369). Para Francisco Javier las universidades eran importantes, ya que su método de conversión consistía en ir desde las clases altas hasta las bajas; teniendo a las universidades

¹¹² El uso de los silabarios japoneses o *kana*, *hiragana* y *katakana*, estaba diferenciado en esa época. El *hiragana* se utilizaba en escritos hechos por mujeres; los documentos oficiales, los poemas chinos y los sutras se escribían en chino. Ambos silabarios son equivalentes y provienen de la simplificación de caracteres chinos. Actualmente el *katakana* se emplea para escribir palabras de origen extranjero y onomatopeyas.

¹¹³ Se refiere al colegio de Ashikaga que tenía alrededor de tres mil estudiantes del todo el país. Ahí se enseñaban estudios clásicos chinos con profesores que venían de ese país (Boxer, 1967: 44).

japonesas de su lado podía convertir a más gente, sobre todo porque veía a los japoneses como individuos racionales. Además, estas universidades podrían establecer lazos con las europeas. Los centros de estudios japoneses eran principalmente escuelas en los monasterios budistas y sintoístas donde se enseñaba a los nobles y los guerreros; aquí se desarrollaba la cultura de la sociedad (Boxer, 1967: 44). Para los japoneses era muy importante que los samuráis supieran no solo empuñar una espada, sino también aprender letras; por esta razón se enseñaba a la clase guerrera neoconfucianismo.¹¹⁴

C) Las ciudades japonesas

Para los españoles en la Nueva España fue importante reubicar a los indígenas en nuevos asentamientos que correspondieran a los que ellos tenían en España, pues el proceso de civilizar implicaba fundar pueblos nuevos que no estuvieran en “barrancas insalubres o en lugares montañosos y abruptos” que reflejaban la naturaleza salvaje de los indígenas (Fernández Christlieb, Urquijo Torres, 2006: 148). Los españoles buscaron lugares que se asemejaran a las condiciones geográficas de España, preferentemente un sitio plano con un río en los alrededores: un lugar sano y conveniente (Fernández Christlieb, Urquijo Torres, 2006: 149). Como se puede ver, la ubicación de la ciudad estaba ligada al grado de barbarie o civilización de una sociedad.

En Japón los occidentales encontraron ciudades perfectamente organizadas y trazadas en sitios que se consideraban “sanos y convenientes”, ciudades que se podían comparar con las europeas. Rodrigo de Vivero es quien se centra más en describir los lugares que visita y en cómo están contruidos; en su papel de funcionario del gobierno, diferente al papel de misionero, él visitó las ciudades más importantes del Japón unificado y lo recibieron en grandes castillos; además también vio templos importantes. Lo que más llamó su atención fue la organización y la rectitud que había en Japón en todos los niveles: desde la política, el desarrollo de las ciudades, la aplicación de las leyes, incluso la construcción y decoración de

¹¹⁴ Durante el periodo Sengoku la clase guerrera adquirió poder, lo que supuso un cambio en el enfoque de los centros de estudio. El neoconfucianismo dotaba al samurái de rectitud y sabiduría. Con la instauración del shogunato Tokugawa y la estabilización del país se hizo evidente la necesidad de funcionarios que manejaran la administración de los *daimyō*; así, la capacitación de personal trajo consigo la creación de nuevos centros de estudios: los controlados por el shogunato (*Shōheikō* 昌平黌 y *hankō* 藩校), las escuelas públicas de los templos (*terakoya* 寺子屋) y las academias privadas generalmente administradas por un solo educador (*juku* 塾 o *shijuku* 私塾); a estas últimas podían entrar gente común y samuráis (Hmeljak Sangawa, 2017: 154-155).

los templos. La descripción más detallada de una ciudad en el texto de Vivero es la de Edo, la nueva capital japonesa:

Tiene esta ciudad ciento y cincuenta mil vecinos, [...]. Las calles y sitios de esta ciudad tienen tanto que ver cuanto hay que considerar en su gobierno, porque pueden competir con el de los romanos. Pocas calles hay, una mejor que otra, sino todas en igualdad y proporción anchas, largas y derechas, mucho más que las nuestras en España. [...]. Y la limpieza de las calles es de manera que dirán que no las pisa nadie. Tienen todas portales y están distintamente separadas, conforme a los oficios y personas. En una calle carpinteros, sin que se mezcle otro oficio ni persona, en otras zapateros, herreros y mercaderes (Uchmany Weill, 2016: 95).

Esta perfecta organización de Edo no se debía a que fuera la capital, pues Vivero asegura que “así en el gobierno político como [en] todos los demás, lo mismo que en esta ciudad corre se usa y está sentado en todas las del reino” (Uchmany Weill, 2016: 97). De Miyako dice que “está asentada en un llano tan espacioso como le hubo menester para la multitud de gente que ocupa, pues verifiqué que tenía ochocientos mil hombres para arriba. [...] no hay otro mayor lugar en todo lo que se conoce del mundo” (Uchmany Weill, 2016: 112). Francisco Javier también escribió sobre lo grande que era la ciudad de Miyako: “Dicen que la ciudad tiene noventa y seis mil casas; y de los portugueses que las vieron, me dijo acá en Japón uno de ellos, que era mayor que Lisboa; casas todas de madera y con pisos, como las nuestras” (Zubillaga, 1968: 381).

Las ciudades japonesas cumplían con los requerimientos que los europeos consideraban de mayor civilización; pero no solo eso, Rodrigo de Vivero también consideraba que eran superiores en su forma de gobernar: “El gobierno político de los japoneses es aventajado del que yo conozco en todas las repúblicas del mundo” (Uchmany Weill, 2016: 236); lo que le provoca tanto admiración como repugnancia, pues sin tener conocimiento de Dios parecía que sus leyes eran perfectas.

Rodrigo de Vivero también reconoce la grandeza de lugares de idolatría, como el sepulcro de Taycosama (Hideyoshi) en Miyako, diciendo que “es de las solemnes cosas del mundo y que pudiera entrar por una de las siete maravillas de él” (Uchmany Weill, 2016: 235). Aun así, su comentario va acompañado de la visión negativa hacia las creencias de los japoneses: “Edificios tan célebres y suntuosos tuviesen un fin y blanco tan abominable como

adorar las cenizas de un hombre, que tiene el alma en los infiernos” (Uchmany Weill, 2016: 115).¹¹⁵

D) El carácter y las costumbres de los japoneses

Francisco Javier describe a los japoneses de forma muy idealizada, para él son “gente llegada a razón; y como por sus ignorancias viven en muchos yerros, la razón entre ellos tiene valía, lo que no tendría si reinase en ellos la malicia” (Zubillaga, 1968: 380). La razón es la clave para situarlos por encima de otros pueblos, ya que ellos aceptan la religión de forma más pacífica: “Huelgan de oír cosas conformes a razón; y dado que haya vicios y pecados entre ellos, cuando les dan razones, mostrando que lo que ellos hacen es mal hecho, les parece bien lo que la razón defiende” (Zubillaga, 1968: 355). A esto se suma que en Japón no hay “moros ni judíos”, y que los japoneses no adoran “ídolos en formas de alimañas”, sino hombres antiguos que vivían como filósofos (Zubillaga, 1968: 269, 355).

Para Francisco Javier los japoneses ya estaban en el camino correcto para hacerse católicos, pues ellos ya “sabían que matar, hurtar, levantar falso testimonio y obrar contra los otros diez mandamientos era mal [...], porque apartarse del mal y hacer bien, estaba escrito en el corazón de los hombres” (Zubillaga, 1968: 394); de forma que, aunque no conocían la religión, Dios ya les había enseñado los mandamientos. De acuerdo con esta descripción, la moral de los japoneses era superior a la de la gente de la isla de Ambon, que él había conocido en la India:

La gente de estas islas es muy bárbara y llena de traición. [...] Hay islas en estas partes, en las cuales se comen unos a otros; esto es cuando unos con otros tienen guerra y se matan en pelea, y no de otra manera. Cuando mueren por enfermedad, dan por gran banquete las manos y calcaños a comer. Es tan bárbara esta gente, que hay islas donde demanda un vecino a otro (cuando quiere hacer una fiesta grande) su

¹¹⁵ Hernán Cortés escribió en su segunda carta de relación sobre el mercado de Tlatelolco y el templo principal admirando también su grandeza: “Tiene otra plaza tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales alrededor, donde hay cotidianamente arriba de sesenta mil ánimas comprando y vendiendo; donde hay todos los géneros de mercaderías que en todas las tierras se hallan” [...]. Hay en esta gran ciudad muchas mezquitas o casas de sus ídolos, de muy hermosos edificios, por las colaciones y barrios della, y en las principales della hay personas religiosas de su seta, que residen continuamente en ellas; para los cuales, además de las casas donde tienen sus ídolos hay unos buenos aposentos. [...] y entre estas mezquitas hay una que es la principal, que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y particularidades della; porque es tan grande, que dentro del circuito della, que es todo cercado de muro muy alto, se podía muy bien hacer una villa de quinientos vecinos (Cortés, 1986: 52-53).

padre, si es muy viejo, emprestado para comer, prometiéndole que le dará el suyo, cuando fuere viejo y quisiere hacer algún banquete (Zubillaga, 1968: 194).

También eran superiores a los indígenas de América, pues los cronistas mencionan que los mexicanos sacrificaban personas, robaban y adoraban figuras: “Las cosas porque nos envió a estas partes nuestro gran emperador fue para quitar que no sacrificasen ningunos indios, ni otra manera de sacrificios malos que hacen ni se robasen unos a otros ni adorasen aquellas malditas figuras” (Díaz del Castillo, 2011: 128).¹¹⁶ Francisco Javier no criticaba a los japoneses, si acaso a los bonzos, pero lo más negativo que menciona sobre el pueblo es que “aprecian mucho las armas, tiénelas en muy grande estima” y “son muy belicosos y viven siempre en guerras” (Zubillaga, 1968: 384-385); Javier estuvo en Japón cuando se encontraban los *daimyō* en guerras por el poder central, así que pudo observar de primera mano este fenómeno.

Alessandro Valignano diferencia las cosas buenas que tienen los japoneses de las cosas malas, tratándolas en capítulos separados. Sobre lo bueno él también dice que son gente “muy capaz y de buen entendimiento” (Valignano, 1954: 5); además de ser “muy prudentes y discretos, porque nunca son pesados con quejas, murmuraciones y con contar sus miserias, como hacen los nuestros de Europa” (Valignano, 1954: 22). Para Valignano la gente de Japón es “noble, cortés y de muy buen natural y entendimiento, tanto que en muchas cosas hacen ventaja a los nuestros de Europa” y admira que:

Se gobiernan como gente de mucha prudencia y policía, que si en ellas se hubiesen como gente bárbara no era de espantar, mas ver que en todo van al revés de Europa y que con esto concertasen sus ceremonias y costumbres, tan políticas y puestas en razón para quien bien las entiende, es cosa que puede causar no pequeña admiración (Valignano, 1954: 34).

Valignano describe algunas de las costumbres japonesas que son contrarias a las europeas, costumbres que le resultaba tan extrañas a él, que no las creería si no las hubiera experimentado él mismo:

¹¹⁶ En Hernán Cortés también se encuentran pasajes que describen los sacrificios que realizaban los indígenas: “Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta hoy visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que más aceptación tenga su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de más mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, ofreciéndoles en sacrificio aquel humo” (Cortés, 1986: 26).

Como nosotros quitamos la gorra o sombrero y nos levantamos en pie para honrar a los que vemos, así ellos por lo contrario se quitan el zapato y se sientan, teniendo por suma descortesía el recibir a alguno en pie. Nosotros gustamos de tener los cabellos rubios y los dientes blancos, más ellos así los unos como los otros tiñen con tinta haciéndolos negros, dejando para la gente baja y abatida los dientes blancos y cabellos rubios. Nosotros cabalgamos en un caballo por la parte izquierda, metiendo el estribo en el pie izquierdo para cabalgar, ellos lo hacen al contrario cabalgando por la parte derecha. Las mujeres andan a caballo como los hombres, y cuando llevan su acompañamiento las señoras, mozas y doncellas y otras mujeres, todas van delante de ellos y los criados atrás, al revés de lo que usan las mujeres en Europa. Hasta las trébedes han de poner al revés de nosotros en el fuego, porque ponen los pies para arriba y el círculo para abajo (Valignano, 1954: 36-38).¹¹⁷

Estas costumbres al revés no las veía precisamente como algo malo, pues no ocasionaban que los japoneses fueran malos por ellas. Valignano elogió sobre todo a los niños: “Son muy hábiles para deprender todas nuestras ciencias y disciplinas, y decoran y aprenden a leer y escribir en nuestra lengua mucho más fácilmente y en menos tiempo que nuestros niños de Europa” (Valignano, 1954: 5).¹¹⁸ Respecto a las cosas negativas Valignano describe que son “dados a vicios y pecados sensuales” (Valignano, 1954: 27); practican la sodomía, sobre todo los bonzos que hallaron en esto remedio a la prohibición de estar con mujeres; “son muy crueles y fáciles en matar” y “en las guerras queman y destruyen las poblaciones a fuego y sangre, sin perdonar ni a los templos de sus ídolos” (Valignano, 1954: 30); matan a los niños desde el embarazo o al nacer; “son muy dados a beber y a fiestas y banquetes” (Valignano, 1954: 31). Para él, otra de las malas cualidades del japonés es que son demasiado prudentes, lo que hace difícil “averiguar por las palabras y señales exteriores lo que sienten y pretenden en sus corazones” (Valignano, 1954: 30). La causa de estas maldades entre los japoneses es que al final son gentiles y no están exentos de ser influenciados por el demonio, que en este caso actúa a través de los bonzos:

¹¹⁷ Otros ejemplos de costumbres contrarias son: no usan servilletas ni cubiertos, sino palillos; se sientan en cuclillas; alimentan a los enfermos con pescado, cosas saladas y amargas, nada dulce como hacían los europeos; no se sacaban sangre; sus purgas eran suaves y de olor agradable (Valignano, 1954: 38-39, 41-43). Las monjas vestían hábitos de seda azules y blancos, cabeza cubierta con velos azules “mejores vestidos para gala que para religiosas” (Uchmany Weill, 2016: 117).

¹¹⁸ Tras la Conquista de América, los frailes también se referían de esta forma sobre los niños. Un ejemplo es la carta que fray Julián Garcés le escribió al papa Paulo III: “Los niños de los indios no son molestos con obstinación ni porfía a la fe católica, como lo son los moros e indios, antes aprenden de tal manera las verdades de los cristianos, que no solamente salen con ellas, sino que las agotan. Y es tanta su facilidad, que parece que se las beben. Aprenden más presto que los niños españoles y con más contento los artículos de la fe por su orden y las demás oraciones de la doctrina cristiana, reteniendo en la memoria fielmente los que se les enseña” (González Carrillo, 2009: 3).

Porque siempre fué costumbre de gentiles vivir metidos en grandes vicios y pecados, pues de sus ídolos y maestros no pueden recibir otras leyes ni otra doctrina, y particularmente se ve esto en Japón, donde parte por las perversas leyes que el demonio y los bonzos les dieron, parte por la pobreza y continuas guerras, no es mucho verse entre ellos algunas malas cualidades, con las cuales vinieron a corromper en parte su buen natural (Valignano, 1954: 25).

Por su parte, Rodrigo de Vivero también considera que los japoneses “son hombres de vivos ingenios y de grandes cortesías entre sí” (Uchmany Weill, 2016: 233); en el gobierno político de sus ciudades son excelentes; “vale un hombre de los japoneses en valentía y ánimo por ciento de los indios” (Uchmany Weill, 2016: 186);¹¹⁹ las mujeres son “por extremo compasivas” (Uchmany Weill, 2016: 89); admira la devoción que tienen hacia su religión, pues ellos están en los templos “sin divertirse, no sólo en hablar pero ni a mirar, con un silencio notable” (Uchmany Weill, 2016: 235), lo que compara con la actitud de los españoles y novohispanos que “con asunto verdadero” muestran “indevoción y falta de respeto tan grande” (Uchmany Weill, 2016: 235). Francisco Javier y Alessandro Valignano también escriben sobre la devoción de los japoneses, pues por sí solos son muy inclinados a la religión y a obedecer a sus sacerdotes, lo que los hace más receptivos a la religión católica. Este último punto será fundamental para Valignano a la hora de desarrollar su plan para que la iglesia en Japón se extienda y prospere.

Aunque no considera que todas las costumbres de los japoneses sean correctas, Vivero dedica un capítulo de sus *Avisos y proyectos para el buen gobierno de la monarchía española* para tratar el tema de los casamientos en Japón, pues ahí se acostumbra que el novio dé y regale a los padres y parientes de la novia; contrario a la costumbre española, donde los padres de la novia dan la dote: “Y como no se piden ni dan millaradas de dotes consérvanse en mayor prosperidad las casas de pobres y ricos. Materia de Estado que ojalá se siguiera en España, que roban algunos el mundo por dotar una hija” (Uchmany Weill, 2016: 237-238).

¹¹⁹ Cuando Vivero escribe su *Relación y Avisos* los debates sobre la protección del indio de los abusos de los conquistadores y encomenderos llevaban ya casi un siglo. La visión que Vivero tiene del indio está cargada de la perspectiva paternalista que se desarrolló tras los escritos de Bartolomé de las Casas; aunque el indio fue visto como un ser capaz y racional, se encontraba en una etapa inicial, era visto como un niño al que se tenía que guiar, educar y proteger. Es por esto que Vivero se refiere al indio como un ser débil debido a su complejidad, nada apto para trabajos forzados en las minas, son gente indefensa, frágil y temerosa. Vivero afirma que él trata a los indios como hombres libres y no permite la esclavitud: “Y antes que en el mío se concediesen para ellos indios, di en regalarlos y a los principales de los pueblos, castigando al español o negro que no sólo de obra, pero ni de palabra los ofendiese; dándoles de comer y buena paga los tuve y tengo de su voluntad y con ella vienen a servir como jornaleros en España” (Uchmany Weill, 2016: 189-190).

Dentro de lo negativo que presentan los japoneses están básicamente dos cosas: “Son viciosos en beber” (Uchmany Weill, 2016: 126), y la valentía y arrogancia “que tienen más de bárbaros que de gente discreta” (Uchmany Weill, 2016: 239). Esto último Vivero lo dice más que nada porque los japoneses se matan ellos mismos “sin querer que lo haga el verdugo” (Uchmany Weill, 2016: 239), pues para ellos es de mayor honra darse muerte por mano propia. Al igual que los otros dos autores, Rodrigo de Vivero critica mucho más a los monjes que a los demás japoneses, siendo muchas veces estos los causantes de los pecados del pueblo; además, en Vivero hay una crítica constante a las costumbres de los monjes, que al ser muy diferentes a las de los sacerdotes y monjas católicas, le resultan malas.¹²⁰

Para el siglo XVI los europeos ya habían establecido contacto no solo con Asia continental y África, sino también con América, donde encontraron sociedades diferentes a las que conocían. Considerándose la cúspide de la civilización debido a la herencia de los griegos y los romanos, compararon a las nuevas sociedades tomándose ellos como punto de referencia, con lo cual los demás eran menos civilizados y más bárbaros. Además, se midió a los otros con otro estándar: sus creencias religiosas. Como afirma Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, en su libro *La cuestión del indio*, los europeos ya tienen ideas preconcebidas de lo que significa ser civilizado o bárbaro y medían a las nuevas culturas a través de su “universo mental, cristiano y europeo” (2010: 350). De esta forma, los europeos no solo eran superiores como civilización, sino también por sus creencias religiosas.

La superioridad religiosa ocasionó que los católicos se sintieran con el derecho a quitar territorio y propiedades a los infieles, siendo los judíos y musulmanes los que se encontraban en conflicto constante con ellos al no aceptar la conversión religiosa. Posteriormente, los españoles y portugueses se enfrentaron a los indígenas americanos y, utilizando los argumentos de civilizarlos e introducirlos a la fe católica, justificaron la conquista. En América la religión y las costumbres estaban entrelazadas, de forma que

¹²⁰ Esta visión positiva y de admiración hacia los japoneses la compartieron otros jesuitas sucesores de Francisco Javier como Cosme de Torres, superior de la Orden en Japón, y el padre Organtino Gnechi-Sold. Pero la opinión no estaba generalizada, un ejemplo de esto son el padre Francisco Cabral y el comerciante Bernardo Ávila Girón quienes describían en términos negativos a los japoneses: “muy pobres, muy soberbios y arrogantes, furiosos y determinados, y Dios nos libre de su primer ímpetu el cual, si se les reprime con valor, pierden fácilmente el brío; pero si no le hallan en el contrario, todo lo llevan a barrisco. Son muy ingratos; en recibiendo el beneficio, lo olvidan y esperan más. Son los más crueles e inhumanos, generalmente, que hay y comúnmente, codiciosos y avaros” (Takizawa, 2010: 29-33).

primero se debía civilizar a los indígenas y quitarles sus costumbres más bárbaras como “paso previo a la evangelización” (Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, 2010: 156).

En el espectro de civilización y barbarie que habían construido los europeos, ¿dónde se encontraban los japoneses? De acuerdo con las cuatro características analizadas en este capítulo –la sociedad, la intelectualidad, las ciudades y el carácter y las costumbres– los europeos notaron que a los japoneses no podían clasificarlos con otras sociedades que habían conocido, pues su nivel de barbarie era menor. Los japoneses se encontraban más cercanos a la civilización europea, pero no podían ser considerados iguales a estos últimos, pues les faltaba un aspecto que era esencial para ser completamente civilizado: la religión católica.

Con respecto a la religión, Santo Tomás de Aquino dividió a los infieles en dos grupos: los que conocían a Dios pero se negaban a aceptarlo y los que nunca lo habían conocido ni habían tenido contacto con la fe cristiana. En este último grupo se encontrarían los japoneses y los indígenas de América (Lepe-Carrión, 2012: 68). Por su parte, Bartolomé de las Casas clasificó a los bárbaros en cuatro categorías en su *Apología*, siendo la tercera clase quienes verdaderamente son bárbaros. Los japoneses corresponden a las clases uno: hombres que se alejan de la razón humana por impulso de la ira o la naturaleza, descripción en la que entrarían todos los hombres en el mundo; y cuatro: los hombres infieles e idólatras (Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, 2010: 344-345).

Aunque estas clasificaciones aún no consideran a los asiáticos, es a partir del pensamiento de las Casas sobre los indios que se desarrollaron otras clasificaciones que respetaban el derecho al territorio y las propiedades de los indígenas, pues ellos no habían estado sujetos al Imperio Romano y, por consiguiente, no habían estado sujetos a reyes cristianos (Zavala, 1947: 34). En este campo entraban también los japoneses, los chinos, los hindúes. El desarrollo de esta línea de pensamiento sirvió para que, a mediados del siglo XVI, los europeos pensarán con mayor cuidado si hacer la guerra era lo mejor. Aunque los portugueses adquirieron por la fuerza mucho territorio en India y África, también tuvieron que mantener la paz con China, con Japón y con algunas islas bajo el control musulmán a las que era mejor solo enviar misioneros para tratar de convertir a la gente. Posteriormente, a los españoles jamás se les hubiera ocurrido conquistar Japón, pues era una nación fuerte y orgullosa; y en cambio, temían que los japoneses pudieran invadir Filipinas.

Ya en 1588 José de Acosta elaboró una nueva clasificación de los bárbaros más universal, donde ponía a los japoneses en la primera clase:

Una primera clase es la de aquéllos que no se apartan gran cosa de la recta razón y de la práctica del género humano. Estos son ante todo los que tienen régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio, comercio próspero y bien organizado y, lo que más importa, uso bien reconocido de las letras. Pues en ninguna parte se encuentran monumentos literarios ni libros, si sus gentes no son cultas ni tienen, sobre todo, una organización política. A esta clase pertenecen, en primer lugar, los chinos [...]. Siguen a continuación los japoneses y una buena parte de las provincias de la India Oriental, a las que no me cabe duda de que en otro tiempo llegó la cultura asiática y europea (Acosta, 1984: 63).

José de Acosta se basa principalmente en las cartas de Francisco Javier para poner a los japoneses en la clase más alta de barbarie, pero por el *Sumario* de Alessandro Valignano, contemporáneo al texto de Acosta, y la *Relación* de Rodrigo de Vivero se puede ver por qué consideraron a los japoneses más civilizados que los indígenas, pero más bárbaros que los europeos porque desconocían de Dios. Aunque las diferencias eran muchas entre japoneses y europeos Javier, Valignano y Vivero las encontraron dignas de admiración e, incluso, las describieron como un ejemplo a seguir. Este posicionamiento de los autores analizados no es casualidad, pues como se verá en el último capítulo, cada uno estaba respondiendo al momento histórico que le tocó vivir, a su experiencia en Japón y a la función que tenía el texto que escribieron.

Capítulo III. La religión japonesa desde la perspectiva de los autores europeos

Tras haber caracterizado al japonés, los tres autores centraron su atención en describir sus creencias y prácticas religiosas. Para Francisco Javier y Alessandro Valignano era fundamental conocer los componentes de la religión japonesa para saber cómo organizar la evangelización en el país. Como se vio en el capítulo anterior, los autores analizados se enfocaron en criticar lo que ellos consideraban las costumbres perversas de los monjes y cómo estos habían corrompido a la sociedad japonesa. Alessandro Valignano menciona que la empresa evangelizadora en Japón será la más provechosa de Oriente porque los japoneses “son muy inclinados a la religión y reverencia y obedecen mucho a los sacerdotes” (Valignano, 1954: 132); posteriormente reafirma su opinión al decir que: “La vocación y la inclinación de la religión, aun siendo gentiles, es en ellos tan grande que hay innumerable número de bonzos” (Valignano, 1954: 203). Valignano no se equivocaba, pues para el siglo XVI en Japón la religión había dado lugar a sectas poderosas que incluso desafiaban el poder de los *daimyō* y del *shōgun*.

Tanto Francisco Javier como Alessandro Valignano engloban a la religión japonesa en una sola, aunque saben de la existencia de diferentes sectas y distinguen entre Buda y los *kami*; pues la religión en Japón era, y aún es, un fenómeno de sincretismo y adaptación de prácticas y creencias tomadas de diferentes doctrinas. Aunque la religión endémica de Japón es el sintoísmo, tanto el budismo y sus sectas, como el taoísmo y confucianismo fueron de igual manera importantes para formar la cultura y la religión (Yusa, 2005: 16-17). Con sus propias limitaciones, los autores analizados lograron describir las diferencias entre las doctrinas; como se verá a continuación, centraron su atención principalmente en el budismo, que era la religión de las clases altas, también en la conducta de los monjes y en las aparentes similitudes entre las prácticas religiosas japonesas y el catolicismo.

A) El sintoísmo

Al ser una religión propia del país el sintoísmo no tiene una fecha exacta de creación y en un principio no tenía un nombre (Reed Symonds, 2005: 9). No fue hasta la introducción del budismo, en el siglo VI, que los japoneses se vieron en la necesidad de nombrar a su propia

religión, tanto para distinguirla de la religión importada, como para tomar conciencia de su propia tradición; de esta forma las creencias y prácticas pasaron a formar parte de una “categoría que identifica todo el conjunto de la mitología y las prácticas rituales autóctonas como una unidad orgánica, creando de este modo una nueva comprensión de la propia historia y de la propia identidad” (Falero, 2006: 6-7).

El término *Shintō* 神道 es de origen chino y su significado está dado por dos términos: *shin* que se utiliza para nombrar a una deidad o espíritu, el equivalente en japonés es *kami*, y *tō* que significa camino o modo correcto; en conjunto la traducción es “el camino de los dioses”.¹²¹ Es justamente de los *kami* de donde se desprende la mitología y las prácticas religiosas. En un principio la religión no tenía escrituras, solo existían las prácticas rituales ligadas a la fertilidad, la agricultura, la naturaleza; también se veneraba a los ancestros en cada comunidad, así como a los héroes y benefactores recientes o pasados, mitológicos o reales para pedir protección (Cobbold, 2009: 8).

Valignano da cuenta de esto cuando dice que “los *kami* son los dioses antiguos de los japoneses, los cuales comúnmente fueron reyes y otros fueron hombres señalados que hubo en Japón” (Valignano, 1954: 58). Esta explicación de los dioses japoneses que Valignano escribió no tenía nada de nuevo, pues a lo largo de la Edad Media los católicos buscaron justificar la existencia de los dioses paganos como simples hombres, de rango elevado o cuyas acciones ameritaban ser considerados como seres inmortales, pero al final reducidos a personajes históricos (Seznec, 1983: 12).

Fue hasta el siglo VII que se crearon textos como el *Kojiki*¹²² y el *Nihongi*¹²³ donde se establecía que los japoneses descendían de los *kami*; pero la principal aportación de estos

¹²¹ Esa es la traducción más difundida, pero la traducción que hace Francisco López Martín “la vía de los *kami*” me parece más acertada, ya que *kami* se puede referir a los espíritus de la naturaleza, un poder sobrenatural, un ancestro o individuo, y no solo a una deidad. En japonés el término para designar al sintoísmo es *Kami no michi* (Yusa, 2005: 19).

¹²² Se traduce como “Registro de cosas antiguas”. En el año 682 el emperador Tenmu encargó su escritura para unir su linaje a los *kami* nacionales y legitimar su poder. Se terminó hasta el año 712 y fue escrito por Ō no Yasumaro. El *Kojiki* está dividido en 3 partes que narran la historia de Japón desde la creación del cosmos, el nacimiento de los dioses y la creación del archipiélago, hasta los reinados considerados legendarios, desde el emperador Jimmu, nieto de la diosa Amaterasu y primer emperador, hasta la emperatriz Suiko (Licausi Pérez, 2016: 20).

¹²³ Su composición también fue ordenada por el emperador Tenmu, se terminó en el año 720 y fue escrito por varios doctos de la corte Heian. El *Nihon Shoki*, como también se le conoce, enlista los *kami* y sus descendientes, lo que muestra que todos los japoneses provienen de los *kami*. Se cree que este texto se realizó para ser presentado en China, como una forma de evidenciar la importancia del imperio japonés; esto explicaría la repetición de relatos con el *Kojiki* y las diferencias entre ambos textos (Licausi Pérez, 2016-17: 26).

textos fue legitimar como descendientes directos de la diosa Amaterasu,¹²⁴ diosa del sol, al clan Yamato y por ende a los emperadores.¹²⁵ Esta diosa se convirtió en la principal deidad del sintoísmo y tuvo un templo dedicado solo para ella: el santuario de Ise.¹²⁶ Francisco Javier en sus cartas menciona que “muchos de éstos adoran el sol y otros la luna” (Zubillaga, 1968: 355); el otro dios importante era precisamente el dios de la luna, Tsukiyomi.¹²⁷ Con la creación de los textos antes mencionados, el sintoísmo entró en una nueva fase: ahora era una religión más organizada que legitimaba el poder del emperador. Por mandato divino era que regía el emperador y la diosa le hablaba en sueños o a través de posesiones (Reed Symonds, 2005: 14). De esta forma, obedecer al emperador era obedecer a la diosa, desobedecer al emperador era ir en contra del mandato divino. Al mismo tiempo, comenzó el culto al emperador como si de un *kami* se tratara.¹²⁸ De ahí en adelante la religión, expresada en forma de sintoísmo o budismo, quedaría íntimamente relacionada con el poder político.

B) El budismo

Por su parte el budismo hizo su primera aparición en Japón en la primera mitad del siglo VI, aproximadamente entre el año 538 y 552 (Reed Symonds, 2005: 16). Tras la introducción del budismo,¹²⁹ comenzó una pugna con el sintoísmo que no duró mucho tiempo, pues para el año 604 ya se había proclamado al budismo como la religión del país (Reed Symonds, 2005:

¹²⁴ Amaterasu nació de Izanagi, el hombre que invita, cuando este se enjuagó el ojo izquierdo después de haber ido al reino de los muertos a buscar a Izanami, la mujer que invita, pues ella había muerto abrasada al dar a luz al dios del fuego. Amaterasu se convirtió en la deidad suprema de los *kami* (Yusa, 2005: 22). En el *Nihongi* Amaterasu nació de Izanami e Izanagi y era solo la princesa del sol (Bary et al., 2001: 20-21).

¹²⁵ A finales del siglo IV surgió en la región Yamato un poder central que subyugó a los demás jefes tribales. El rey Ōkimi encabezó este nuevo estado unificado donde la sucesión era hereditaria, sin excluir a las mujeres. Con la llegada del budismo la capital se estableció en Nara (Yamato), ya que antiguamente cada rey establecía una nueva sede del gobierno para evitar la contaminación por la muerte de su antecesor (Tanaka, 2011: 48-53).

¹²⁶ Es el santuario sintoísta más importante y el lugar más sagrado de Japón, su fundación data del año 300 d. C., cuando la princesa Yamato, quien había viajado para buscar el hogar perfecto donde rendirle culto, escuchó la voz de Amaterasu diciéndole que ahí quería vivir (Yusa, 2005: 25). Se localiza en la ciudad de Ise, en el centro de la prefectura de Mie, en la región central-sur del país.

¹²⁷ Nació del ojo derecho de Izanagi, después de que nacieran Amaterasu y Susano, dios del viento.

¹²⁸ El sintoísmo se volvió más organizado en el culto a Amaterasu, ahora la voluntad del gobierno y la voluntad los dioses era una sola. Este sintoísmo es el prototipo del *shintō* nacionalista del siglo XX.

¹²⁹ El budismo Mahayana fue el que se introdujo en Japón. Esta secta surgió en la India alrededor del siglo I D. C. como un movimiento en contra del budismo monástico. Sostenía que la compasión era fundamental para practicar el budismo y para la vida aquí y tras la muerte; además de proclamar que todas las personas tenían la habilidad de convertirse en iluminados (Reed Symonds, 2005: 16).

17). El príncipe Shōtoku¹³⁰ fue abiertamente budista, por esta razón decidió patrocinarlo; una de sus acciones principales fue mandar a sus súbditos a afiliarse a un templo budista, con lo cual ejerció control total sobre la población, al igual que lo haría el clan Tokugawa en el siglo XVII (Reed Symonds, 2005: 17). Aunque esto no quiere decir que el sintoísmo dejó de practicarse o comenzó a ser erradicado, el culto a los *kami* continuaba como la religión principal para la gente común, y el budismo no prohibió la antigua religión. Gracias a sus conocimientos sobre el confucianismo, el príncipe elaboró la *Constitución de los diecisiete artículos* donde se combinan las enseñanzas del budismo sobre cómo lograr felicidad en la otra vida y las enseñanzas del confucianismo sobre cómo vivir una buena vida en la tierra.¹³¹ Con esto el budismo introducía dos nuevos conceptos en la vida de los japoneses: la vida después de la muerte y la existencia del alma (Reed Symonds, 2005: 17-18).

Para los gobernantes japoneses el budismo se convirtió en la religión que más se ajustaba a sus objetivos: por un lado legitimaba su poder, por el otro enseñaba a mandar de forma benevolente para traer el paraíso a la tierra (Yusa, 2005: 37). Para la aristocracia y las clases sociales altas el budismo era más atractivo que el sintoísmo, pues era más complejo y poseía doctrinas formales que podían ser estudiadas; era una religión pensada para personas que supieran leer chino y tuvieran una alta capacidad de razonamiento (Reed Symonds, 2005: 19). Alessandro Valignano en su *Sumario* confirma esto al decir que muchos de los monjes “de su natural son nobles, hermanos, parientes y hijos de los mayores señores” (Valignano, 1954: 9). Pero fue justo este estatus de religión cortesana lo que terminó corrompiendo al budismo, ya que los japoneses carecían de fervor religioso y solo profesaban la religión como muestra de su clase social.

¹³⁰ (574-622) Hijo del emperador Yōmei. Se llegó a comparar al príncipe con el rey indio Ashoka, que también era budista y patrocinó la religión. Tras su muerte se extendió la creencia de que era un hombre santo y pronto se le llegó a confundir con el príncipe Buda Shakyamuni. El relato de su nacimiento, en la puerta de los establos, es una alusión al nacimiento de Siddhartha (Shakyamuni); así como la habilidad de hablar nada más nacer (Yusa, 2005: 36).

¹³¹ Esta constitución resaltaba la fe en el Buda y sus escrituras, así mismo enfatizaba que la lealtad al gobierno imperial era indiscutible. También promovía el trabajo duro, vivir la vida conforme a la moral, la frugalidad de la vida y una jerarquía social estricta, de esta forma todos tenían su lugar y debían cumplir su labor lo mejor posible, sin olvidar que jamás debían tratar de ser algo que no eran (Reed Symonds, 2005: 18).

Los monjes budistas

Como consecuencia del enorme patrocinio del que gozó el budismo, los monjes se habían vuelto adictos a los lujos y al poder que el gobierno les había concedido. Esta situación continuó durante los siguientes años, lo que ocasionó que los japoneses comenzaran a desilusionarse de los monjes budistas y de sus gobernantes (Reed Symonds, 2005: 20). Cuando Javier, Valignano y Vivero llegaron a Japón, no solo las sectas budistas favorecidas por la aristocracia mantenían su poder, también las sectas de la clase baja habían adquirido autoridad; por lo que el comportamiento de los monjes fue ampliamente criticado en los textos analizados. Principalmente se enfocaban en los pecados de los monjes, desde su perspectiva católica, y cómo corrompían a la sociedad.

Por lo que dice Javier, los monjes tenían ciertas prohibiciones que debían acatar: “Antiguamente a los bonzos y bonzas que no guardaban los cinco mandamientos, matábanlos, cortábanles las cabezas los señores de la tierra, a saber, por fornicar, comer cosa que padezca muerte, o matar, hurtar, mentir y beber vino” (Zubillaga, 1968: 395); los preceptos básicos que debían seguir los monjes eran: no matar, no robar, no cometer adulterio, no mentir y no consumir sustancias embriagantes (Yusa, 2005: 32). Pero los monjes ya no cumplían con estas normas:

Públicamente bonzos y bonzas beben vino, comen pez escondidamente, verdad no sé cuando la hablan, fornican públicamente, sin tener ninguna vergüenza; todos tienen mozos con quienes pecan, y así lo confiesan, diciendo que no es pecado. El pueblo así lo hace, tomando de ellos ejemplo, diciendo que, si los bonzos lo hacen, también lo harán ellos, que son hombres del mundo (Zubillaga, 2005: 395).

Debido al comportamiento de los monjes la gente comenzaba a volverse contra la religión y Francisco Javier dice que “el pueblo tiénelos en muy ruin cuenta” (Zubillaga, 1968: 356). Además, los monjes habían adquirido riquezas tras haberle pedido al pueblo que “les diese casas y monasterios y rentas y dinero para sus necesidades y, sobre todo, que los acatasen y honrasen mucho” (Zubillaga, 1968: 387) a cambio de guardar los mandamientos por ellos, y no estaban cumpliendo su parte. Los jesuitas aprovecharon esta brecha entre la sociedad y los monjes para atacar a estos últimos y obtener adeptos:

Los bonzos están mal con nosotros, porque les descubrimos sus mentiras. Ellos (como ya arriba dije) persuadían al pueblo que no podían guardar los cinco mandamientos, y que ellos se obligaban a guardarlos por ellos, con tal que los

honrasen y les diesen lo necesario; y que ellos se obligaban a sacarlos del infierno. Nosotros les probamos que los que van al infierno, no pueden ser sacados por los bonzos y las bonzas con las cuales razones les pareció ser así, como nosotros decíamos, diciendo que hasta ahora los bonzos los engañaran (Zubillaga, 1968: 395).

Aunque no todos los monjes se comportaban de forma incorrecta, había quienes sí hacían abstinencia y no mantenían relaciones con mujeres “so pena de perder la vida”, gracias a esto “y por saber contar algunas historias, o por mejor decir fábulas de las cosas en que creen, por esta causa me parece que los tienen en mucha veneración” (Zubillaga, 2005:367). De acuerdo con lo que dice Valignano en su *Sumario* es justamente por no tener relaciones con las mujeres que los monjes japoneses cayeron en uno de los mayores pecados para la Iglesia Católica: la sodomía.

Porque siéndoles a ellos prohibido por leyes y costumbres antiguas debajo de graves penas el uso de mujeres, hallaron por remedio de sus desordenados apetitos, dar a estos ciegos gentiles esta tan perniciosa doctrina, en la cual como son ellos los maestros, así son los peores y más públicamente engolfados en ella que todos los otros (Valignano, 1954: 28).

Para Valignano el castigo que mandó Dios a los japoneses por este pecado fue la inestabilidad política, pues los levantamientos y el estado en guerra en el que se encontraba Japón, donde “la mayor parte de los hombres muere a cuchillo, y las ciudades y familias cada día se asuelan y destruyen, viviendo todos con continuas guerras, miserias y trabajos”, eran consecuencia de su pecado (Valignano, 1954: 28-29). Los monjes y las monjas también habían sido los culpables de introducir entre la sociedad japonesa el aborto y el asesinato de niños. Francisco Javier y Alessandro Valignano comunican que las monjas bebían “melezina, con que luego echa la criatura” (Zubillaga, 1968: 356); y esta práctica ocasionó que se introdujera “la costumbre que hay en Japón de matar las madres a sus hijos (Valignano, 1954: 64).

Otro aspecto que los católicos criticaron de los monjes fue su forma de vestir, pues para Rodrigo de Vivero los monjes vestían un “traje verdaderamente dijera yo que era de algunos prebendados de Toledo, [...] era en traer unas faldas muy largas, que tomaban la mitad del templo, y unos bonetes muy anchos de arriba y angostos de abajo” (Uchmany Weill, 2016: 116). El hecho de que Vivero compare el traje de los monjes con el de los prebendados de Toledo dice mucho sobre la riqueza económica que ostentaban los monjes

budistas.¹³² Las monjas no se quedaban atrás, pues lucían trajes demasiado bellos para ser mujeres dedicadas a la religión. No es de extrañar que los monjes budistas vistieran hábitos bellos: eran la religión del poder y debían vestir acorde a esto, sin olvidar que muchos miembros de la clase alta se habían vuelto monjes o estudiosos del budismo. Además, para muchas sectas budistas la belleza y la armonía eran elementos necesarios para alcanzar la iluminación.

Las sectas budistas y el sincretismo

Las críticas a los monjes también se percibían en la sociedad japonesa, aun antes de la llegada de los occidentales. Durante el periodo Heian¹³³ se buscó reformar la religión budista en Japón; para esto se envió dos monjes a China: a Saicho, cuyo nombre póstumo fue Dengyō Daishi, y a Kūkai, de nombre póstumo Kōbō-Daishi. A su vuelta, Saicho creó la secta Tendai,¹³⁴ y Kūkai creó la secta Shingon.¹³⁵ Ambas sectas buscaban separar al budismo de la corrupción cortesana y sacerdotal, al mismo tiempo que trataban de mostrar al budismo como una religión menos complicada. Aunque no lograron convertir a toda la población, sí sentaron las bases para acercar el budismo a todas las clases sociales (Reed Symonds, 2005: 20-21).

Con el surgimiento de estas dos sectas comenzó la fusión entre el sintoísmo y el budismo, fenómeno conocido como *shinbutsu shūgō*, que se dio de dos formas: o los *kami* practicaban el budismo para alcanzar la iluminación o eran manifestaciones de la esencia del

¹³² Una prebenda era una porción de los bienes de una iglesia catedral o colegial que se asignaba a un eclesiástico a cambio de que desempeñara ciertas funciones. Desde el siglo XI Toledo era capaz de mantener un gran número de prebendas, muchas más que otras iglesias hispanas. En el siglo XVI España era una potencia mundial y la economía del país mejoró, lo que ocasionó que Toledo tuviera un superávit que fue aprovechado por los prebendados. Pero el aumento de los bienes provocó que se descuidara a la religión; por esto en el concilio de Trento se estipuló que se daría la retribución con base en la asistencia al servicio religioso “de tal forma que ganaban más del superávit los que más asistiesen al culto a lo largo del año y menos los que contasen con menos asistencia” (Villaluenga de Gracia, 2013: 150).

¹³³ Abarca desde el año 794 al año 1185, durante este periodo la capital se trasladó a Kioto. Es notable por el esplendor de la cultura de la corte imperial y el auge de la clase samurái.

¹³⁴ Esta secta se enfocaba en una sola escritura: el *Sutra del loto*, una pieza fácil de entender que proclamaba que cualquiera podía alcanzar el nirvana y la iluminación sin importar su clase social. También se practicaba la meditación Tendai, que busca calmar la mente para “agudizar la penetración del practicante en la naturaleza del universo” y despertar su compasión. En el monte Hiei, al noroeste de Kioto, se estableció un centro monástico llamado Enryaku-ji, donde la formación duraba doce años (Yusa, 2005: 39-40).

¹³⁵ Perteneció a la corriente del budismo Vajrayana, “vehículo de diamante”. Esta secta se centraba en la importancia de los mandalas y otras artes religiosas, promovía los rituales elaborados donde se recitaban mantras y conjuros acompañados de gestos de las manos y el cuerpo. Se estableció un centro monástico en el monte Kōya, al sur de Osaka, escogido porque el paisaje está rodeado de montañas “cuyas cimas parecen pétalos de flor de loto a escala cósmica en las que mora un Buda” (Yusa, 2005: 41-42).

Buda (Yusa, 2005: 60-61). Esto ocasionó que el sintoísmo desapareciera frente al budismo, pues los monjes budistas se apropiaron de los santuarios sintoístas y sus festividades. Fue durante el periodo Kamakura¹³⁶ que el budismo por fin alcanzó a las masas a través de tres nuevas sectas: de la Tierra Pura (Jōdo shū y Jōdo Shinshū),¹³⁷ Nichiren (Hokke-shū)¹³⁸ y Zen (Sōtō shū y Rinzai-shū).¹³⁹ La secta de la Tierra Pura se centraba en el culto a Amida Buda,¹⁴⁰ la secta Nichiren se enfocaba en las enseñanzas del *Sutra del loto* y el budismo Zen resaltaba la importancia de la meditación y las artes; estas nuevas sectas eran mucho más sencillas que las dos anteriores y el pueblo las adoptó rápidamente (Reed Symonds, 2005: 22-23).

Por lo que relata Francisco Javier, el culto a Amida Buda estaba bastante difundido cuando él llegó a Japón: “Tienen ellos escrituras de hombres que hicieron grandes penitencias, a saber, de mil, dos mil, tres mil años de penitencia, cuyos nombres son Xaca¹⁴¹ y Ameda” (Zubillaga, 1968: 385-386). Valignano también se refiere a Amida: “Entendiendo que todas las cosas proceden de este Amida, que es su principio, del cual no difieren, y que cuando acaban se resuelven en él, y que llegando a esto tienen su contento y paraíso” (Valignano, 1954: 61). También Rodrigo de Vivero entiende que Amida es su principal Dios: “Oraciones dirigidas a Jaca y Mida, sus dioses” (Uchmany Weill, 2016: 117).

Vincente M. Bonet sostiene que en el periodo Kamakura el budismo se japonizó, pues, aunque los monjes estudiaron en China, cuando estas sectas pasaron a Japón, se ajustaron para conformar las sectas verdaderamente japonesas del budismo:

It is a Buddhism so Japanized as to satisfy the expectations of the times; it aims at the salvation of the individual's soul; both its doctrine and practice are simple and

¹³⁶ El periodo Kamakura (1192–1333) se caracterizó por el surgimiento del gobierno militar (shogunato) en el país. Fue establecido por Minamoto Yoritomo tras su victoria sobre el clan Taira.

¹³⁷ Hōnen (1133-1212) fue el fundador de esta secta, que en japonés recibe el nombre de *Jōdo-shū*. Esta doctrina sostenía que “la recitación asidua, perseverante y sincera del *nenbutsu* era el único requisito necesario para alcanzar la salvación personal” (Yusa, 2005: 51-50). La escuela se estableció en 1175 y ha perdurado hasta nuestros días, convirtiéndose una de las ramas del budismo más practicadas en Japón.

¹³⁸ Fue fundado por Nichiren (1222-1282), quien estaba convencido de que solo el *Sutra del loto* contenía las verdaderas enseñanzas del Buda Shakyamuni. Es la rama más radical del budismo, pues prohíbe el culto a las otras sectas. Antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial gozó de gran influencia entre los ultranacionalistas japoneses (Yusa, 2005: 57-58).

¹³⁹ La rama Zen del budismo pone el énfasis en el esfuerzo individual para alcanzar la iluminación mediante la meditación sedente que practicaba el Buda Shakyamuni. La palabra Zen procede del chino *Chan*, que a su vez es una aproximación fonética del sánscrito *dhyana* “meditación concentrada”. En Japón las tres grandes sectas Zen son: Rinzai, Soto y Obaku (Yusa, 2005: 52). De esta secta se desprenden los jardines de rocas, la caligrafía, la ceremonia del té y los arreglos florales.

¹⁴⁰ Corresponde a Tathagata Amitabha, una de las trece deidades budistas.

¹⁴¹ Se refiere a Shakyamuni, más conocido como Buda Gautama, en cuyas enseñanzas se basa el budismo.

easy; it concentrates on and requires absolute conversion to the Buddha and to the sacred book one has chosen; and it has the character of being a layman's religion (Reed Symonds, 2005: 27).

Pero, aunque el budismo se extendió a toda la población, el sintoísmo no desapareció, siguió presente en la vida de los japoneses, sobre todo en la gente del campo. De nuevo se construyeron templos para que ambas religiones los usaran y en la corte imperial se mantuvieron dos ceremonias sintoístas: *Daijoe*¹⁴² y *Jinkonjiki*.¹⁴³ La convivencia del sintoísmo y las diversas sectas budistas dio lugar a la creencia de que cada una servía para diferentes cosas: los *kami* ayudaban a la gente con los asuntos mundanos, mientras que a Buda se recurría para las cuestiones que tenían que ver con la vida después de la muerte (Reed Symonds, 2005: 28).¹⁴⁴ Así lo dice Rodrigo de Vivero: “En sus idolatrías adoran los Camís, que fueron seis antiguos insignes en alguna cosa, pidiéndoles lo temporal, y a los hotoques,¹⁴⁵ que fueron hombres del reino de Sian y Pegú, piden su salvación” (Uchmany Weill, 2016: 235).

Esta convivencia de sectas budistas y sintoísmo quedó registrada en el escrito de Rodrigo de Vivero, él explica que en Japón hay “treinta y cinco sectas y religiones diferentes, donde unos niegan la mortalidad del alma, otros dicen que hay muchos dioses, y otros adoran a los elementos, sin que nadie les haga coerción ni fuerza en esto” (Uchmany Weill, 2016: 117). En un principio el budismo pareció complementar al sintoísmo, aunque existían varias sectas budistas, al compartir las creencias, prácticas, festividades y templos/santuarios. Es hacia finales del siglo XV que el sintoísmo comenzó a separarse del budismo y se identificó como una forma de religión indígena. Esto no quiere decir que se separara completamente del budismo, el confucianismo o el taoísmo, pues para este momento todos formaban parte de la cultura y construían el pensamiento y la identidad del japonés.

¹⁴² Ceremonia de ascenso del emperador (Reed Symonds, 2005: 28).

¹⁴³ Ceremonia ofrecida a los *kami* donde el emperador pedía paz y prosperidad, se realizaba dos veces al año (Reed Symonds, 2005: 28).

¹⁴⁴ El budismo en un principio se entendió como el medio para la salvación del alma de los muertos, esto ocasionó que se pusiera especial atención en guiar a los espíritus al reino de Buda. Por esta razón, las personas vieron a los funerales como la principal función de los templos y los monjes budistas (Bitō, 2006: 380).

¹⁴⁵ Cuando una persona moría, si había llevado una vida de logros extraordinarios se convertía en *hotoke*, Buda, pues se creía que los muertos entraban al reino de Buda como resultado de los servicios religiosos proporcionados por los monjes. Mezclado con el sintoísmo, los *hotoke* se volvieron los ancestros protectores de las familias. Esto dio origen a la creencia de que la persona al morir era un *hotoke* y tras el paso de los años, de 30 a 50, el alma entraba al reino de los *kami* (Bitō, 2006: 386, 388-389).

El budismo continuó como la religión del poder central y llegó a ser bastante poderosa. Un ejemplo de esto es la Unión de *Ikkō shū*¹⁴⁶ de la secta Verdadera Tierra Pura, que controló varias provincias del mar de Japón, estableciendo un Estado de los fieles y nombrando al señor feudal de su preferencia (Tanaka, 2011: 120). Tras el comienzo del periodo Sengoku el poder quedó en los *daimyō* y las sectas como *Ikkō-shū*, que se disputaban el territorio y la centralización del poder. Durante este periodo la gente tenía cosas más inmediatas en qué pensar y la religión se estancó; el estado estaba en declive y de la misma forma lo estaba el budismo tras el surgimiento de una variedad de sectas heréticas, que entraban en conflicto con el dogma de otras, y que pugnaban por el poder entre ellas. Esto también fue aprovechado por el sintoísmo para apartarse del budismo y surgir con una identidad propia (Kuroda, 1981: 18-19).

En este panorama se introdujo el catolicismo, que en un principio fue visto como una nueva forma religiosa que trasformaría las prácticas corruptas del budismo. Con la llegada de Oda Nobunaga al poder las sectas budistas que habían ganado fuerza fueron perseguidas, tal fue el caso de *Ikkō-shū* y la secta Tendai.¹⁴⁷ Nobunaga se proclamó como “el más grande de los grandes”, tanto física como espiritualmente; esta idea quedó plasmada en las pinturas que decoraban el castillo de Azuchi, donde Nobunaga se situaba sobre: “Confucians, wizards, wise men, the Buddha's Ten Great Disciples, dragons, phoenixes, demons, and rulers and great men of East Asia such as the Three Emperors, the Five Sovereigns, and the Ten Accomplished Disciples of Confucius” (Asao, 2006: 44). Esto es una muestra de lo intrincadas que estaban las diferentes doctrinas en Japón; una muestra de que todas convivían en bastante armonía: “Y así hombres como mujeres, cada uno según su voluntad, escoge la doctrina que quiere, y a ninguno fuerzan que sea más de una secta que de otra” (Zubillaga, 1968: 386).

¹⁴⁶ Fue una organización de campesinos, granjeros, nobles locales y monjes que se unió bajo la doctrina de la secta de la Verdadera Tierra Pura, ganando adeptos, territorio y poder para así poder alzarse contra los gobiernos samurái. Incluso se autogobernaron y compitieron con los jefes guerreros por la supremacía. Formalmente comenzó en 1457 con el líder Rennyō, cuando fue nombrado sacerdote del *Hongan-ji*. Derrocaron al gobierno en la provincia de Kaga, fue la primera vez que las clases bajas gobernaban una provincia. Nobunaga fue quien puso fin a esta secta, iniciando la guerra en 1570 contra el templo principal: el *Hongan-ji* en Osaka. La guerra duró diez años, hasta la quema del templo (Tanaka, 2011: 119-120, 125).

¹⁴⁷ En 1571 Nobunaga incendió el recinto budista *Enryaku-ji*, en el monte Hiei, símbolo de la fuerza de la aristocracia religiosa (Tanaka, 2011: 125).

Tras la muerte de Nobunaga, Hideyoshi continuó la persecución de las sectas religiosas que amenazaban la unificación del país, entre ellas el catolicismo. Cuando Hideyoshi murió, se le consagró como *kami*; Rodrigo de Vivero fue testigo del culto que los japoneses tenían a Hideyoshi cuando visitó su templo: “que edificios tan célebres y suntuosos tuviesen un fin y blanco tan abominable como adorar las cenizas de un hombre” (Uchmany Weill, 2016: 115). Durante esta época, los muertos podían convertirse en *kami* o *hotoke* de forma indistinta, pues, aunque podían ser diferentes en nombre y forma, para los japoneses eran fundamentalmente iguales (Bitō, 2006: 394). Para Hideyoshi ser un *kami* era la mejor opción, pues estos influían en la vida terrenal. En el periodo Edo, con los Tokugawa, se seguían las dos religiones; una muestra de esto es la proclamación de 1630, donde se ordenaba que todos debían afiliarse a un templo budista/sintoísta para comprobar que no eran católicos.¹⁴⁸

Similitudes entre el budismo y el catolicismo

Los autores analizados reconocieron ciertas similitudes entre las prácticas religiosas japonesas y el catolicismo, aunque esto no quiere decir que ambas religiones fueran iguales o que estuvieran en el mismo plano; al final, los autores católicos condenaban cualquier religión que no fuera la suya, y estas similitudes, en la mayoría de los casos, solo servían para reforzar la idea de que sus creencias estaban erradas. Francisco Javier, al principio de la misión en Japón, trató de encontrar ciertas prácticas que fueran semejantes entre el budismo y el catolicismo, para que la recepción de la nueva religión se hiciera de forma más sencilla. En el ejercicio de la meditación, como se lo explica Anjirō, encontró el apoyo que necesitaba:

Una cosa me dijo Paulo de Santa Fe, japonés, nuestro compañero, de que quedo muy consolado; y es que me dijo que en el monasterio de su tierra, donde hay muchos frailes, y estudio, tienen entre ellos un ejercicio de meditar, el cual es éste: el que tiene cargo de la casa, superior de ellos, que es el más letrado, llámalos a todos y háceles una plática, a manera de predicación, y entonces dice a cada uno de ellos que mediten, por espacio de una hora, sobre este punto: Cuando un hombre está expirando, que no puede hablar, cuando el alma se despide del cuerpo, si entonces pudiese hablar, en la tal separación y apartamiento del alma, ¿qué cosas diría el alma al cuerpo? ; y así también de los que están en el infierno o en el purgatorio, si a esta

¹⁴⁸ Con la Renovación Meiji se volvió a atribuir al emperador la autoridad casi mágica que había perdido en el shogunato; esto ayudó a legitimar la restauración y reanudó el culto a la divinidad imperial. Para esto se revivió al sintoísmo en su forma más pura, que “habría de subrayar como nunca antes la figura del emperador como deidad central y suprema de la nación” (Tanaka, 2011: 189-190).

vida tornasen, ¿qué dirían? Y después, pasada la hora, pregunta el superior de casa a cada uno de ellos lo que en la tal hora que meditó, sintió; y si algunas cosas buenas dice, alábalo; y por el contrario lo reprende, cuando dice cosas que no son dignas de memoria (Zubillaga, 1968: 339).

Javier descubrió un paralelismo con los *Ejercicios espirituales* que instauró Ignacio de Loyola para los novicios de la Compañía de Jesús, donde a lo largo de treinta días, aproximadamente, ellos tenían que meditar sobre diversas cuestiones para extraer una enseñanza, que exponían a un miembro de la compañía que fungía como guía de las meditaciones. También encontró similitudes con el modo de rezar de los japoneses, pues ellos también usaban cuentas, como los católicos con el rosario: “Así los bonzos como el pueblo, rezan por cuentas; el número de ellas son más de ciento y ochenta. [...] nombran en cada cuenta al fundador de la secta que tienen. Unos tienen por devoción pasar muchas veces las cuentas, y otros menos” (Zubillaga, 1968: 396).

Alessandro Valignano estableció una relación entre la existencia de sectas budistas que facilitaron la salvación y la doctrina de Martín Lutero, como formas heréticas que se habían dado en el budismo y el catolicismo:

Les facilitaron tanto su salvación que, encareciendo la misericordia y el grande amor que les tienen Amida y Shaka, vinieron a decir que aunque hagan cuantos pecados quisieren, con invocar sus nombres, esperando firmemente en ellos y en sus merecimientos, quedan purgados y limpios de todos sus pecados, sin tener necesidad de hacer otra penitencia ni de otras obras, porque con ellas se hace injuria a las penitencias y obras que ellos hicieron para salvar a los hombres. De manera que dieron propiamente la doctrina de Lutero (Valignano, 1954: 66-67).

Lutero decía que la salvación era un regalo exclusivamente de Dios, dado por la gracia a través de Cristo y recibido solamente por la fe: “Concibe la salvación como relación interpersonal entre Dios y el hombre en Jesucristo, fundamentada en la iniciativa misericordiosa de Dios” (Ramírez Zuluaga, 2014: 78), contrario a la doctrina tradicional escolástica que explicaba la salvación como un intercambio “comercial” entre Dios y el hombre, a través de sus buenas acciones o méritos. No es extraño que Valignano pusiera a las sectas budistas y a Lutero en un mismo plano, pues su doctrina había causado turbación dentro del catolicismo, lo que ocasionó una división interna y la pérdida de fieles en Europa.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Para los jesuitas era intolerable que la salvación en las sectas budistas se alcanzara fácilmente, creían que al no impulsar a los fieles a la purificación de los pecados y al denigrar la misericordia hacían lo mismo que la

Rodrigo de Vivero también notó dos semejanzas entre el budismo y el catolicismo cuando estuvo en Japón. La primera fue que los monjes budistas rezaban las horas: “Estaban cantando con un tono, los capellanes y canónigos, bien semejantes al que acá se acostumbra en las horas. Y según me informaron, también ellos rezan las suyas a Prima, Tercia, Vísperas y Maitines” (Uchmany Weill, 2016: 116). Vivero no fue el único que reparó en esto, el padre Gaspar Vilela¹⁵⁰ también había notado que los monjes parecían rezar las horas como los católicos (Boxer, 1967: 66). La segunda fue que a la entrada de los templos había pilas de agua: “Pasé al cuerpo de su ‘mala iglesia’ donde tienen pilas de agua maldita como nosotros bendita” (Uchmany Weill, 2016: 235). Para los sintoístas era muy importante limpiarse antes de entrar a los santuarios, por eso colocaban agua en las entradas; en esta religión la muerte, la sangre y las enfermedades se debían evitar para no contaminarse, de lo contrario el individuo era sometido a un ritual de purificación (Yusa, 2005: 20). Esta fue la razón por la que los jesuitas evitaron tener hospitales de leprosos en Japón, pues no se consideraba algo digno.

Como se dijo anteriormente, cuando se introdujo el catolicismo en Japón los japoneses se mostraron curiosos ante sus enseñanzas, pues tenía semejanzas con el budismo y algunas prácticas podían adecuarse o japonizarse. Sin embargo, el proyecto fracasó debido a diferentes factores como la unificación de Japón, la llegada de las órdenes mendicantes y la amenaza que los japoneses sentían por los extranjeros, puntos que se desarrollarán en el siguiente capítulo. Pero esta convivencia dejó documentos ricos en ejemplos sobre la visión de los occidentales hacia la religión en Japón. Francisco Javier, Alessandro Valignano y Rodrigo de Vivero hicieron un esfuerzo para explicar de la mejor forma posible, según su entendimiento, las creencias y prácticas religiosas. Los tres autores lograron identificar la existencia de los *kami* y de los *hotoke* como formas separadas; a pesar de que el sintoísmo,

doctrina de Lutero. Giuseppe Marino explica las similitudes que los jesuitas encontraron entre el protestantismo y las sectas budistas, sobre todo con la secta de la Tierra Pura: “en ambas doctrinas el ser humano poseía todo lo necesario que se requería para vivir la vida sin tener que conseguir nada. De manera que tanto el uno como el otro desvalorizaban la consideración de la práctica religiosa” (Marino, 2018: 275). Además, la salvación o iluminación se basaba en el trabajo de la fuerza externa, Amida por un lado y Cristo por el otro, lo que ponía al creyente en un rol pasivo.

¹⁵⁰ (1526-1572) Jesuita portugués que participó en la misión de Japón de 1556 a 1570. Logró que el *shōgun* Ashikaga Yoshiteru (1536-1565) les concediera permiso de predicar y establecer una misión en Miyako, la capital.

una mezcla de mitologías locales, y las sectas budistas estaban entrelazadas y era difícil, incluso para un nativo, ver donde comenzaba una y terminaba la otra.

En sus textos, también dejaron constancia del sincretismo existente en Japón, no solo en la religión, sino también en las doctrinas importadas que construyeron el pensamiento japonés. Ismael Cristóbal Montero Díaz dice lo siguiente: “Resulta irónico que, [...], con la política de Sakoku el gobierno pretendiera cerrar las fronteras y así evitar que penetraran influencias del extranjero, porque dichas influencias ya estaban dentro y muy bien asimiladas”¹⁵¹ (Montero Díaz, 2016: 194) hablando del confucianismo, taoísmo y budismo, todas doctrinas extranjeras. Pero lo que se debe tener en cuenta es que estas doctrinas se japonizaron tras un largo proceso que comenzó desde el siglo VI, y que no se tomaron tal cual venían, se aceptaron los elementos que servían para la sociedad en ese momento específico; como ejemplo tenemos el surgimiento de sectas budistas propiamente japonesas.

Los autores analizados explicaron la religión japonesa a sus contemporáneos europeos bajo los conceptos que les eran conocidos, y, a pesar de creer que los japoneses eran bastante civilizados, en ningún momento consideraron a su religión como buena; aunque la religión japonesa no los escandalizaba tanto, pues no sacrificaban personas a sus dioses. Pero, para los católicos ciertas conductas de los monjes, como el aborto o infanticidio y la sodomía, eran pecados propios de una religión de gentiles. Al final, a Francisco Javier y Alessandro Valignano lo que les importaba era convertir a los japoneses y como hombres católicos de su época no iba a hablar bien de ninguna religión que no fuera la suya, sobre todo no iban a escribir positivamente acerca del budismo o sintoísmo si sus lectores eran católicos como ellos. Y el caso de Rodrigo de Vivero es el mismo, en un escrito que estaba destinado a el rey no cabía admirar otra religión que no fuera la católica, por mucho que considerara positivamente a los japoneses, pues sus creencias eran para él producto del demonio; y así lo dejó claro en su texto: “Que a no faltar Dios entre aquellos bárbaros y ser vasallos de mi Rey, negara mi patria por la suya” (Uchmany Weill, 2016: 101).

¹⁵¹ Política de aislamiento que adoptó el shogunato Tokugawa en Japón a mediados del siglo XVII, terminó a mediados del siglo XIX, cuando Estados Unidos forzó al país a abrirse al comercio exterior.

Capítulo IV. La religión católica en Japón

En el segundo capítulo se concluyó que los autores tratados veían a los japoneses como personas más civilizadas que los indígenas de América, pero menos que los europeos. Aunque los tres autores dan sus razones para demostrar que los japoneses son individuos razonables, inteligentes y virtuosos, Alessandro Valignano va más allá y expone, en el capítulo diecisiete de su *Sumario*, las características que hacen al japonés tener buena disposición para la religión católica y para dejarse gobernar por ella. La primera de ellas es que tienen vocación, constancia y capacidad de aprovechar la nueva religión, con base en sus observaciones sobre la religión japonesa y cómo la sociedad se relaciona con ella (Valignano, 1954: 203). La segunda característica es que incluso desde niños se aprecia su perseverancia y acatamiento de la religión, además de dedicación a las letras pues “están tres o cuatro horas estudiando sin moverse de su asiento, y vemos por experiencia que en los seminarios aprenden en breve tiempo, juntamente con leer y escribir japonés” (Valignano, 1954: 204). La tercera característica tiene que ver con la virtud, la prudencia y la disposición natural que tienen al sufrimiento:

Los japoneses naturalmente hacen profesión de ser muy señores de sus pasiones, afables, mansos, prudentes y muy considerados en sus cosas, y sobremanera modestos y graves, y muy dados al culto exterior, grandes sufridores de hambre y frío y curtidos en el rigor y maltratamiento de sus personas, preciándose de esto aun los reyes y grandes señores, y son pacientísimos en las pérdidas de sus haciendas y en las persecuciones, sin usar de murmuraciones ni de quejas, y en todo eso, y aun en la muerte, muestran muy grande y esforzado ánimo y corazón (Valignano, 1954: 204).

Estas características le hicieron pensar que sería fácil controlar la vida de los japoneses dentro y fuera de los colegios y noviciados: “Naturalmente tienen los Hermanos a los Padres mucha reverencia y respeto, y en esto llevan mucha ventaja aun a nuestros Hermanos de Europa, y por eso fácilmente se sujetan” (Valignano, 1954: 206). Fue gracias al conocimiento del carácter japonés que los jesuitas desarrollaron su método de evangelización en Japón, primero de forma empírica con Francisco Javier, y después de forma más sistemática, de la mano de Alessandro Valignano.

A) La evangelización jesuita

El método de Francisco Javier

La misión de Francisco Javier en Japón fue diferente a la de India desde su llegada, pues en la India solo tenía que continuar con el trabajo de otros que habían estado antes que él, pero en Japón tenía que comenzar de cero la evangelización. A pesar de su intento de recabar tanta información como fuera posible sobre Japón, ayudándose para la tarea de Anjirō y de los comerciantes portugueses que habían viajado a aquel país, al llegar su primer obstáculo fue la lengua. El japonés era una lengua prácticamente desconocida para los occidentales: aprenderla costaba tiempo y esfuerzo. Afortunadamente, a su llegada a Kagoshima contaba con el apoyo como traductor de Anjirō, con quien rápido elaboró textos para explicar la doctrina católica a los japoneses:

En este año que estuvimos en el lugar de Paulo, nos ocupamos en doctrinar a los cristianos, en aprender la lengua, y en sacar muchas cosas de la ley de Dios en lengua de Japón, a saber, acerca de la creación del mundo, con toda la brevedad, declarando lo que era necesario que supieran ellos, cómo hay un Creador, de todas las cosas, del cual ellos no tenían ningún conocimiento, con otras cosas necesarias, hasta venir a la encarnación de Cristo, tratando la vida de Cristo, por todos los misterios hasta la ascensión, y una declaración del día del juicio; el cual libro, con mucho trabajo, lo pusimos en lengua de Japón y lo escribimos en letra nuestra; y por él leíamos a los que se hacían cristianos, para que supiesen cómo habían de adorar a Dios y a Jesucristo, para haberse de salvar (Zubillaga, 1968: 388-389).

Si el idioma japonés ya es difícil por sí mismo, su escritura con caracteres latinos que trata de explicar una religión cuyos conceptos no se encuentran en japonés era confuso y extraño para los japoneses. La conversión de los japoneses en esta etapa temprana se limitaba a que Anjirō hablara sobre Dios a sus familiares y conocidos: “Por las muchas predicaciones que Paulo predicó a sus parientes, se hicieron cerca de cien cristianos (Zubillaga, 1968: 388). Posteriormente Francisco Javier y Juan Fernández fueron los encargados de leer el texto en japonés: “A este tiempo ya uno de nosotros sabía hablar japonés, y leyendo por el libro que sacamos en lengua de Japón, con otras pláticas que hacíamos, se hacían muchos cristianos” (Zubillaga, 1968: 389). La lectura que hacían muchas veces causaba risas, ya sea por la forma de pronunciar la lengua o el contenido de la traducción; aun así, lograron convertir a más de cien personas (Elisonas, 2006: 309).

Pero su traducción pronto se topó con un problema mayor. Debido a que para Anjirō los conceptos que presentaba la doctrina católica eran nuevos, trató de explicarlos a través

del budismo. Al principio esta relación entre budismo y catolicismo fue de gran ayuda para los misioneros, pues facilitó su aceptación entre los japoneses; además, Francisco Javier venía de India, la tierra del budismo, lo cual, sumado a su carisma natural hizo que la nueva religión fuera motivo de curiosidad y comenzara a tomarse en cuenta. Pero esto fue precisamente lo que ocasionó confusión entre los japoneses, quienes en esta primera etapa del catolicismo en Japón creyeron que no era otra cosa que una secta del budismo. El problema fue el uso del término *Dainichi*.

Anjirō explicó a los japoneses que existía una doctrina que tenía un solo Dios que había creado todas las cosas: “They call *de ny chy* in their language... Sometimes they depict this *de ny chy* with only one body and three heads” (Elisonas, 2006: 307); aunque reconoció no saber cuál era el significado de estas cabezas. *Dainichi*, el Gran Sol, en Japón se usaba para designar a la divinidad de la secta budista *Shingon*, él es “el creador y primer principio” (López-Gay, 2005: 47). Pero este término no significaba que fuera un Dios personal del que se estaba hablando, para la secta budista el término solo significaba el material primigenio del que están hechas las cosas. Cuando Francisco Javier se percató del error decidió utilizar el término latino *Deus* para nombrar a Dios. Pronto comenzó a predicar que *Dainichi* no era el verdadero Dios, sino un invento del demonio. Pero *Deus* también dio dolores de cabeza a los misioneros jesuitas, pues los japoneses interpretaban el nombre a su manera, y esto ocasionó la confusión de que *Deus* y *dayazu* eran lo mismo. *Dayuzu*, como llamaban los japoneses a Dios, fácilmente se puede confundir con *dai* (grande) y *uso* (mentira); por lo que los monjes y los japoneses se burlaban del *Deus* católico pues era una gran mentira (López-Gay, 2005: 46-47).

La predicación de la doctrina católica fue el método por el cual Francisco Javier dio a conocer la religión a los japoneses, que se convirtió en la labor fundamental de los primeros misioneros en Japón: “Así determinamos predicar por muchos días por las calles, cada día dos veces, leyendo por el libro que llevábamos, haciendo algunas pláticas conforme a lo que por el libro leíamos. Era mucha la gente que acudía a las predicaciones” (Zubillaga, 1968: 389). Este método fue el mismo que utilizó la Iglesia primitiva para expandir la fe católica en el mundo greco-romano tras la muerte de Cristo. En el mundo greco-romano de los tres primeros siglos la predicación comenzaba con un núcleo pequeño de personas, generalmente la casa, el *oikos* griego y la *familia* romana (Baslez, 2010: 700). Los jesuitas siguieron este

ejemplo al convertir primero a la familia de Anjirō: “Fuimos recibidos de la gente de la tierra muy benignamente, principalmente de los parientes de Paulo, japon, los cuales quiso Dios nuestro Señor viniesen en conocimiento de la verdad” (Zubillaga, 1968: 384).

De esta forma la familia se convirtió en el primer paso de la conversión a la fe católica. Posteriormente, cuando los apóstoles se retiraban de la comunidad, el jefe de familia tomaba el lugar de persona referente (Baslez, 2010: 701).¹⁵² Por medio de la familia de Anjirō el catolicismo se expandió hacia otros núcleos familiares, pues gente cercana acudía a las pláticas que se daban en su casa; por esta razón en Kagoshima convirtieron a alrededor de cien personas en poco tiempo. Pero cuando Francisco Javier y sus dos compañeros dejaron Kagoshima, la conversión por medio de la familia ya no era un método viable, pues no conocían a nadie en los lugares a los que iban.

La predicación en las calles fue el siguiente paso de la misión jesuita. En Hirado y Yamaguchi se dedicaron a predicar en las calles dos veces al día, al principio sin permiso de las autoridades: “Perseveramos muchos días en predicar por las calles y casas; muchos holgaban de oír la vida de Cristo y lloraban cuando veníamos al paso de la Pasión” (Zubillaga, 1968: 390). Esta predicación en las calles dio lugar a debates entre monjes budistas y jesuitas, donde ambas partes trataban de demostrar al público que lo que sostenía la religión del otro era mentira. Cuando aún existía la confusión de que el catolicismo era una secta del budismo, los monjes invitaban a Francisco Javier a los templos budistas para establecer un diálogo con él. Incluso fue amigo de un monje budista zen llamado Ninjitsu.¹⁵³

Uno a quien todos en estas partes tienen mucho acatamiento, así por sus letras, vida y dignidad que tiene, como por la mucha edad, que es de ochenta años, y se llama Ninxit, que quiere decir en lengua de Japón ‘corazón de verdad’. Es entre ellos como obispo, y si el nombre le cuadrara, sería bienaventurado. En muchas pláticas que tuvimos, lo hallé dudoso y no saberse determinar si nuestra alma es inmortal o si muere juntamente con el cuerpo; algunas veces me dice que sí, otras que no. Téme que no sean así los otros letrados. Es este Ninxit tanto mi amigo, que es maravilla (Zubillaga, 1968: 357).

Pero cuando la confusión se aclaró, los monjes budistas se volvieron hostiles hacia los misioneros, pues estos predicaban que los monjes estaban equivocados. Tras esta ruptura

¹⁵² Esto dio lugar al surgimiento de la institución episcopal en el siglo III (Baslez, 2010: 702).

¹⁵³ Ver nota 21, capítulo I (pág. 21).

los misioneros se dieron a la tarea de aprender sobre los preceptos de las sectas en Japón para así desmentirlas y convertir, por medio de argumentos, a los japoneses razonables:

Buscamos razones para probar ser falsas, de manera que cada día les hacíamos nosotros preguntas sobre sus leyes y argumentos, a que ellos no sabían responder, así los bonzos como las monjas, hechiceros y otra gente que no estaba bien con la ley de Dios. Los cristianos, como veían que los bonzos no sabían responder, holgaban mucho y crecían cada día en tener más fe en Dios; y los que eran gentiles, que estaban presentes a las disputas, perdían el crédito de las sectas erróneas en que creían (Zubillaga, 1968: 392).

Las sesiones de preguntas y respuestas tras la predicación de los padres no solo se daban con los monjes, las personas en general también tenían dudas sobre la nueva religión:

Al cabo de la predicación siempre había disputas que duraban mucho. Continuadamente éramos ocupados en responder a las preguntas, o en predicar. Venían a estas predicaciones muchos padres y monjas, hidalgos y otra mucha gente; casi siempre estaba la casa llena, y muchas veces no cabían en ella. Fueron tantas las preguntas que nos hicieron, que por las respuestas que les dábamos conocían las leyes de los santos en que creían ser falsas, y la de Dios verdadera. Perseveraron muchos días en estas preguntas y disputas (Zubillaga, 1968: 391).

Este método resultó ser un gran éxito para los misioneros, pues los japoneses “comenzaron a hacerse cristianos” (Zubillaga, 1968: 301); ya que, según lo que dice Francisco Javier: “La ley de Dios es más llegada a razón que sus leyes; y también porque veían que nosotros respondíamos a las preguntas que ellos nos hacían, y ellos no sabían responder a las que nosotros les hacíamos contra sus leyes” (Zubillaga, 1968: 392). Cuando abandonaron Yamaguchi los japoneses “dejaban de platicar de las propias leyes, y platicaban de la ley de Dios. Era cosa para no poderse creer, ver en una ciudad tan grande cómo por todas las casas se platicaba de la ley de Dios” (Zubillaga, 1968: 394). Cuesta creer que la misión de los jesuitas haya sido tan exitosa como relata Francisco Javier, él no da muchas señales de los fracasos y reveses que tuvo el catolicismo mientras estuvo en Japón, pero sí menciona que cuando los jesuitas predicaban por las calles, los japoneses se burlaban de los mandamientos de Dios que eran contrarios a sus creencias “por hacer escarnio de nosotros” (Zubillaga, 1968: 390).

No obstante, la misión de Javier era convertir principalmente a las autoridades japonesas y con esta idea había viajado a Japón desde un principio: “Yo voy determinado de ir primeramente adonde está el rey, y después a las universidades donde tienen sus estudios”

(Zubillaga, 1968: 269). Antes de su llegada a Japón, Francisco Javier pensaba que existía un rey bajo el cual estaban sujetos los demás señores; cuando llegó se dio cuenta que no era así. Aun así, decidió ir a Miyako para entrevistarse con el emperador: “Trabajamos por hablar con el rey, para pedirle licencia para en su reino predicar la ley de Dios. No pudimos hablar con él. Y después que tuvimos información que no es obedecido de los suyos, dejamos de insistir” (Zubillaga, 1968: 390-391).

Hubo principalmente dos razones por las que los misioneros no pudieron entrevistarse ni con el emperador ni con el *shōgun*: la situación política de Japón era complicada debido a las constantes guerras entre *daimyō* y tanto el emperador como el *shōgun* tenían miedo de ser vistos, sobre todo si eran extranjeros quienes los solicitaban; además, los misioneros no estaban presentables para la ocasión. Tras la instauración del shogunato Kamakura en 1192 era el *shōgun* quien controlaba las interacciones oficiales del emperador, por lo que nadie podía ver al emperador y mucho menos hablar con él sin permiso. Por otro lado, las reglas de etiqueta japonesas indicaban que era necesario lucir presentable para una reunión oficial con cualquier autoridad y llevar un presente, algo que aprendió Francisco Javier de su viaje a la capital. Al volver a Yamaguchi pidió una entrevista con el *daimyō* Ōuchi Yoshitaka y esta vez iba bien preparado: “Dimos al duque de Amanguche unas cartas que llevábamos del gobernador y obispo, con un presente que le mandaba en señal de amistad” (Zubillaga, 1968: 391).

Esta incorporación de las costumbres japonesas a la metodología de conversión para que los japoneses no estuvieran recelosos de su doctrina ni despreciaran la religión fue clave para los sucesivos éxitos que tuvo la Compañía. Los japoneses tenían siglos de sincretismo entre doctrinas y prácticas religiosas que habían ayudado a conformar las costumbres que definían a la sociedad. Francisco Javier entendió que no podía ir en contra de lo que dictaban las normas, siempre que no afectaran o contradijeran la doctrina católica. Es así como decidió adoptar el estatus y la posición de los monjes budistas Zen, imitando las costumbres que los japoneses consideraban eran las mejores (Boxer, 1967: 210).

Aunque las conversiones se lograron principalmente entre los campesinos, sí pudieron instalar la fe católica en algunos miembros de la clase social alta, algo de lo que da cuenta Javier en sus cartas:

Cuando Paulo fue a hablar con el duque, el cual estaba cinco leguas de Cangoxima, llevó consigo una imagen de nuestra Señora muy devota, que traíamos con nosotros, y holgó a maravilla el duque cuando la vio, y se puso de rodillas delante de la imagen de Cristo nuestro Señor y de nuestra Señora, y la adoró con mucho acatamiento y reverencia, y mandó a todos los que con él estaban que hiciesen lo mismo; y después mostráronla a la madre del duque, la cual se espantó en vería, mostrando mucho placer, Después que tornó Paulo a Cangoxima, donde nos estábamos, de ahí a pocos días mandó la madre del duque un hidalgo para dar orden cómo se pudiese hacer otra imagen como aquélla (Zubillaga, 1968: 364).

Pero el *daimyō* de Kagoshima no fue el único que simpatizó con los jesuitas, el de Yamaguchi permitió que los misioneros predicaran en las calles libremente y les cedió “un monasterio, a manera de colegio” donde podían predicar la palabra de Dios “cada día dos veces” (Zubillaga, 1968: 391). El último punto en el proceso de conversión corresponde al tipo de misionero que tenía que llegar a los colegios en Japón, pues por el momento solo había tres: Cosme de Torres, Juan Fernández y el propio Francisco Javier. El jesuita pedía en sus cartas personas que pudieran soportar trabajos pesados, ni viejos ni mozos, pues estos últimos “en lugar de aprovechar a otros, se pierden” (Zubillaga, 1968: 407):

Yo había pensado que serían buenos para Japón flamencos o alemanes que supiesen castellano o portugués, porque son para muchos trabajos corporales, y también para sufrir los grandes fríos de Bando, paresciéndome que de estas personas habría muchas por los colegios de España y Italia, y también porque carecen de la lengua para predicar en España y Italia, y podrían hacer mucho fruto en Japón (Zubillaga, 1968: 407).

También pedía que fueran versados en letras y de preferencia que fuesen sofistas para descubrir a los monjes en “contradicción manifiesta” (Zubillaga, 1968: 406). Tenían que ser personas que supieran conducirse dentro de los valores católicos, pues los japoneses se fijaban mucho en que los misioneros fueran congruentes en lo que predicaban y en cómo actuaban. Con esto parecía que la misión en Japón iba progresando y tenía las bases necesarias para desarrollarse y prosperar.

El método de Alessandro Valignano

Aunque Francisco Javier había dejado la misión de Japón en marcha y había varios *daimyō* que tenían simpatía por los jesuitas y los ayudaban, cuando Alessandro Valignano llegó al país se dio cuenta que a los gobernantes no los motivaba la fe, sino las buenas relaciones comerciales con los portugueses. Otro aspecto que le preocupaba era que el Superior de la

Compañía en Japón, el P. Cabral, no daba un trato justo a los japoneses que se admitían en los colegios y noviciados, más aún los discriminaba y apartaba. A esto se sumaba la poca organización que había en la forma de gobernar la Compañía en Japón. Debido a esto decidió redactar el *Sumario*, siguiendo el método de Francisco Javier, Valignano había recabado información antes de su viaje a Japón, pero esa información muchas veces era errónea; así que, para lograr una mejor comprensión de los japoneses, Valignano se entrevistó varias veces con don Francisco Ōtomo, *daimyō* retirado de Bungo.

Valignano considera que no debían ir al país religiosos de otras órdenes, porque sembrarían duda entre los japoneses: “Y si ahora fuesen otras religiones con diversos hábitos, diverso modo de proceder y diversas opiniones, [...], cualquier contrariedad que entre otros religiosos y nosotros hubiese, sin duda creerían que somos de distintas sectas” (Valignano, 1954: 143). Los franciscanos y dominicos actuaban, vestían y predicaban de forma diferente entre ellos y comparados con los jesuitas; si los japoneses veían que entre los religiosos católicos había diferencias de metodología desconfiarían de lo que predicaban, aunque tuvieran “el mismo Evangelio” y “el mismo Dios y Salvador Jesucristo” (Valignano, 1954: 144).

Valignano prefería tener control absoluto sobre lo que se enseñaba a los japoneses, tanto lo que correspondía a la doctrina católica como lo que tenía que ver con la ciencia y la literatura. Esta idea no es nueva dentro del catolicismo: tras la invención de la imprenta, tanto en Europa como en la Nueva España, la Iglesia decidía qué libros podían leerse, qué libros debían expurgarse y cuáles estaban definitivamente prohibidos:

Los franciscanos Alonso de Molina y Bernardino de Sahagún fomentaron la lectura bíblica en traducciones manuscritas o impresas, pero por otra parte, se dio el caso de que los dominicos Juan de la Cruz y Domingo de la Anunciación opinaron en contra y llegaron a destacar la necesidad de que "todos los libros, de mano o de molde, sería muy bien que les fuesen Quitados a los indios". En general los indígenas eran considerados inferiores, sin capacidad de discernir sobre su propia moralidad y raciocinio, por lo que legalmente fueron tratados como menores de edad y como tal, la lectura fue considerada peligrosa por algunas fracciones religiosas (Gómez Pérez, 2011: 36).

Aunque a ojos de Valignano los japoneses se dejaban guiar por la razón, temían que pudieran caer en herejías: “Y si estas contrariedades que hubo entre algunos de la primitiva Iglesia, donde había tanta santidad [...], y juntándose tan fácilmente tantos concilios [...],

bastó para causar tan grandes heregías y tan grandes cismas, bien se entiende lo que se puede seguir con esto en Japón, que está tan apartado y tan fuera de todo eso” (Valignano, 1954: 145). El miedo de Valignano estaba fundamentado en la situación de la Iglesia en su época, con la figura de Martín Lutero y el protestantismo. Pero Valignano, al igual que los franciscanos en la Nueva España, se valió del poder de la imprenta para evangelizar. La imprenta presentaba múltiples beneficios para la misión en Japón como la planteaba Valignano: la reproducción de catecismos sería más rápida y sencilla, ya no se tendrían que copiar a mano, y los textos católicos que se traían de Europa podían censurarse antes de imprimirse. De esta forma se comenzaron a distribuir en los colegios tres tipos de libros: obras católicas europeas que se traducían al japonés, libros adaptados de obras japonesas y gramáticas del japonés (Boxer, 1967: 190-191).

Uno de los mayores aportes que hizo Valignano fue continuar y perfeccionar el método de adaptación que Javier había implementado, ya que los japoneses no iban a dejar sus costumbres: “Antes es necesario que nosotros nos acomodemos a ellos en todo, y es a mucha cuesta nuestra, y no nos acomodando a ellos de esta manera, perdemos el crédito y no se hace provecho” (Valignano, 1954: 146). Esta adaptación comenzaba con tener niños rapados en los colegios “como es costumbre en Japón hacerlo todos los que hacen profesión de vivir en las iglesias” (Valignano, 1954: 172). Pero en Japón también acostumbraban los señores de la tierra “poner sus hijos en las varelas de los bonzos por algún tiempo para que aprendan en ellas” (Valignano, 1954: 174), por lo que Valignano creó colegios para niños con “cabellos largos”.

Los niños rapados fueron una adaptación del modelo budista, donde uno de los grados que se podía lograr era el de dogicos:¹⁵⁴

Son mancebos que para ser después bonzos se crían en sus casas, rapados y vestidos con ropas largas, [...]. Y aunque éste es entre ellos el inferior grado, todavía es tenido en Japón por religiosos, como quien en una cierta manera está en prueba y aspira a ser bonzo. Y éstos ayudan en muchos ministerios honrados y graves, acompañando y sirviendo a los bonzos, de manera que en Japón están en buen fuero y se hace de ellos mucho caudal (Valignano, 1954: 188).

¹⁵⁴ El término es una deformación del japonés *dōjuku*, adoptado por los monjes budistas para denominar a los niños de sus escuelas. Los jesuitas comenzaron a adoptarla partir de 1579 (O’Neill, Domínguez, 2001: 1133-1134).

Los niños que llegaban a los colegios jesuitas eran considerados como religiosos, pero “saben todos que no son nuestros Hermanos de la Compañía” (Valignano, 1954: 190). La aspiración de estos niños era ser miembros de la Compañía, aunque para eso les faltaba mucho tiempo de estudio. Su importancia recae en que eran ellos quienes ayudaban a los jesuitas a adoptar las costumbres japonesas y a aprender la lengua: “Porque ellos fueron hasta ahora los que predicaron y catequizaron y hicieron la mayor parte de la conversión que se ha hecho” (Valignano, 1954: 191). Además, se encargaban de cuidar las iglesias y recibir recados y visitas: cuidar el *cha no yu*. Esto no es otra cosa que el arte de atender a las visitas, pues era costumbre en Japón tener siempre agua caliente para preparar el té a los visitantes.

Se ponía especial énfasis en la educación de los niños siguiendo el modelo de la Compañía en Europa y las recomendaciones de los concilios, ya que los niños se dejaban “guiar por do hombre quiere, como también porque bebiendo desde la teta (como dicen) la virtud, las buenas costumbres y letras, quedan acostumbrados y hechos a eso después que son grandes” (Valignano, 1954: 170). Además, se consideraba que el latín y las ciencias que son nuevas para los japoneses “no las podrán ellos nunca aprender si no comenzaren desde su edad muy tierna” (Valignano, 1954: 170).

Otro de los puntos importantes dentro del proyecto de la misión en Japón fue hacer clérigos a los japoneses. Valignano sabía que Japón jamás dejaría que algún país extranjero lo gobernara, y esto también se aplicaba a la religión: “Por eso no se ha de hacer cuenta sino de criar los naturales y dejarles después a ellos el gobierno de sus iglesias” (Valignano, 1954: 146). Para Valignano era tan importante hacer llegar este mensaje a Roma que dedica dos capítulos a exponer sus razones para hacer clérigos japoneses, donde las más destacadas tienen que ver con que los japoneses conocen su lengua y para los misioneros era difícil alcanzar un nivel adecuado para expresarse, y podían alcanzar entre su sociedad la reputación necesaria para ser respetados, algo que los misioneros no lograrían “porque es tanta la diferencia y contrariedad de las costumbres y modo de proceder en todo de nosotros y de los japoneses que nunca podremos alcanzar la unión de los ánimos y la familiaridad y autoridad necesaria que alcanzaron los bonzos” (Valignano, 1954: 183).

Pero no cualquiera podía llegar a ser clérigo y Valignano lamentaba que no se hubiera podido escoger con anterioridad a los japoneses que debían entrar a los colegios, pues hasta ahora la mayoría era de origen humilde, más aptos para ser dogicos que miembros de la

Compañía: “Así por la falta de sujetos como de la autoridad y las demás cosas que nos faltaban en Japón, no pudo hacer la Compañía ni escoger a su voluntad los sujetos” (Valignano, 1954: 184). Por eso él implementa una nueva estrategia donde se reciban “honrados y nobles” (Valignano, 1954: 160), que crecieran bajo los principios morales de la religión católica, aprendieran la doctrina y, tras pasar por un arduo proceso, solo quedarían los mejores, quienes se convertirían en sacerdotes. Esta era la meta que perseguía Valignano: que la Iglesia en Japón se sostuviera por sí misma; para eso ideó un proyecto de formación que incluía colegios para la niñez y seminarios para cuando alcanzaran la edad adecuada.¹⁵⁵ Y como en Japón no se podían mezclar las clases sociales, se dividió a los colegios y seminarios: aquellos que eran para dogicos y los que eran para nobles herederos.¹⁵⁶

Otro aspecto fundamental para que la institución prosperara en Japón era la forma de conducirse con los japoneses que se aceptaran en los colegios y seminarios. En el capítulo dieciocho del *Sumario* Valignano desarrolla tres puntos que se deben lograr con los japoneses:

La primera es que así los Hermanos como los dogicos se aficionen a la Compañía y vivan contentos en nuestras casas. La segunda que entren en espíritu y aprovechen en las virtudes y letras. La tercera que amen a los nuestros de Europa y vivan con ellos con mucha unión (Valignano, 1954: 207).

Para lograrlo había que dirigirse a ellos con amor y respeto “con el sentimiento que lo hace un padre con su hijo” (Valignano, 1954: 207-208); jamás se les debía reprender enojados y diciéndoles malas palabras, de lo contrario los tendrían “por hombres de poca crianza y de poca virtud y mal acondicionados” (Valignano, 1954: 207). Siempre había que respetar sus costumbres: “Guardando con ellos y con los de fuera en el tratar la buena crianza y modo de proceder de Japón” (Valignano, 1954: 208). Esto era necesario tanto para la

¹⁵⁵ Los jesuitas dividieron Japón en tres áreas: Bungo, Shimo y Miyako. En Shimo se incluían el oste de Kyūshū, Arima, Ōmura, Hirado y Amakusa. En el *Sumario de las cosas de Japón* Valignano menciona que en cada una de estas áreas hay al menos un colegio, una casa de probación, dos colegios de niños nobles y diez casas de residencias. Además de un total de doscientas iglesias aproximadamente (Valignano, 1954: 68-69).

¹⁵⁶ En el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en la Nueva España también se planteaba educar a los hijos de los nobles indígenas, para formar una élite indígena capaz de sustituir a los misioneros. Aunque no se le dio el nombre de seminario, cumplía la misma función que este. Los franciscanos justificaron la elección de solo permitir la entrada a niños nobles con la idea de respetar las jerarquías existentes dentro de las sociedades indígenas (Duverger, 1990: 209). En Tenochtitlan había dos tipos de residencias educativas a las que ingresaban los niños: el *Calmécac* y el *Telpochcalli*. A la primera acudían los hijos de nobles y a la segunda los niños de plebeyos.

armonía de los colegios y seminarios, como para aumentar la reputación de la Compañía y que más japoneses quisieran ingresar.

Para Valignano era muy importante ayudar a los japoneses a abrir su corazón y mostrar sus sentimientos, algo que no se acostumbraba en el país. Valignano se interesó en que los japoneses tuvieran “comunicación interior”, pues estaban tan acostumbrados al “encogimiento y encubrimiento” que “corre mucho peligro que se encojan tanto que no los podamos entender” (Valignano, 1954: 2009). ¿Cómo saber que los japoneses no sentían la espiritualidad solo porque no la comentaban? Difícil saberlo sin testimonios escritos, pero para los jesuitas era importante la comunicación tanto al interior como entre los miembros de la Compañía.

La comunicación fomentaba la unión y el sentimiento de compañía indispensable para la vida dentro de los seminarios y fuera en las misiones, pero entre japoneses y europeos había una barrera que no terminaban de superar. Valignano consideraba que este punto era el de mayor importancia, pues de no lograrse “sin duda la Compañía de esta provincia en breve se echará a perder” (Valignano, 1954: 198). Los jesuitas temían que la desunión entre japoneses y europeos amenazara la expansión de la fe católica y su lugar en el asunto, porque en algún momento se convertirían en sacerdotes y “sin duda, harán de nosotros y de la Compañía lo que quisieren” (Valignano, 1954: 200). A pesar de considerar a los japoneses honrados, se nota la desconfianza que existía hacia ellos; esta desconfianza era mutua, como se verá al final del capítulo, y en ambos lados estaba fundamentada en que los europeos eran un grupo y los japoneses eran otro grupo con diferentes costumbres, ceremonias y creencias.

La unión solo se podía lograr si no se hacían distinciones entre los europeos y los japoneses en los colegios, también evitando hablar mal de las costumbres del otro. Valignano reafirma la importancia de seguir las prácticas japonesas para lograr armonía y unión: “Procuremos con toda diligencia aprenderlas y guardarlas con mucho gusto” (Valignano, 1954: 201). Pero este proyecto no tendría éxito sin la supervisión del Superior de la misión, pues en él recaía el funcionamiento de la Compañía en Japón; si la persona en este cargo no hacía cumplir lo que se estipulaba en el *Sumario*, de nada serviría la planeación de Valignano. En el capítulo diecinueve se dan trece puntos que debe seguir el Superior, y todos versan sobre las cuestiones tratadas con anterioridad: respetar las costumbres, fomentar la unión, la

manera de dirigir colegios y seminarios, los japoneses que se deben integrar para volverse clérigos y la importancia de hacer clérigos en Japón.

Pero aún faltaba un aspecto sin el cual ni siquiera el Superior sería capaz de sacar adelante la misión: el dinero. Mantener las prácticas de cortesía japonesas requería dinero, como anteriormente había notado Francisco Javier, pues cuando se visitaba a un *daimyō* o al *shōgun* se debían llevar regalos:

A esto se añaden las muchas y grandes dádivas, presentes que es necesario hacer todos los años a diversos señores gentiles: a unos para que nos ayuden, y a otros para que no nos estorben en sus tierras; y aun con los mismos señores y caballeros cristianos no se hace poco gasto en dádivas por la costumbre tan general en Japón que no se puede visitar ningún grande sin darle algún presente (Valignano, 1954: 310).

Si a esto le sumamos los gastos de las personas en los colegios y seminarios, que Valignano estimaba eran quinientas en total, más los gastos de construcción y ornamentación de las iglesias, que eran alrededor de doscientas, el dinero que necesitaba para sostener la misión era bastante y crecería la cantidad conforme se extendiera el catolicismo. La Compañía ya sustentaba desde sus inicios la misión con la venta de la seda que venía desde China y que los portugueses llevaban a Japón; el monto que ganaban era de cinco a seis mil ducados al año. Tras nombrarse Provincia a Japón, el monto requerido ascendió a diez mil ducados, pero Valignano creía que se necesitaría más:

Son necesarios a lo menos diez mil ducados, especialmente habiéndose de aumentar seminarios y las casas con el número de los obreros necesarios. Y, así, en poco menos de tres años que yo estuve allí, hallé, por cuenta que tomé al procurador, que se gastaron más de treinta y dos mil ducados (Valignano, 1954: 311).

Comparando el costo de la manutención de un solo colegio jesuita en Europa, donde la cantidad de personal era menor, la suma que pedía Valignano no parecía desproporcionada: “Y pues Su Santidad con tanta liberalidad dió diez mil ducados de renta a un solo Seminario o Colegio Germánico, y otra tanta dió al Colegio Romano” (Valignano, 1954: 338). Desafortunadamente, la mayoría de los señores cristianos en Japón eran pobres y sus aportaciones económicas eran escasas. Tanto el rey de Portugal como el rey de España daban alrededor de mil ducados cada uno; posteriormente, los jesuitas en Goa pudieron juntar mil

doscientos ducados al año para sus compañeros en Japón; todo el dinero combinado apenas alcanzaba para cubrir los costos (Boxer, 1967: 114, 117).

Aunque la participación de los jesuitas en el negocio de la seda era muy criticada por los portugueses que llegaban a Japón y los religiosos en Europa, no se podía prescindir de los ducados que se sacaban con esto y Valignano defendió este beneficio en su *Sumario* explicando que era una forma de caridad:

No tiene otro modo ahí la Compañía para sustentar tantos gastos que el trato que cada año tienen en la nave de la China, en que envía hasta doce mil ducados de caudal, con que saca ganancia cinco o seis mil ducados, y faltando esto no tiene remedio ninguno, porque, como se ha dicho, no hay otra manera en Japón para sustentar los Padres. Y este trato y esta manera de vivir, lo primero, que es muy desconveniente a nuestra profesión, aunque la necesidad y la caridad la hacen lícita (Valignano, 1954: 334).

Pero aún faltaba un último aspecto en el proyecto de Valignano: qué tipo de misionero tenían que ir a Japón. En el estado de desarrollo en el que se encontraba la misión, Valignano estaba más preocupado en admitir más japoneses y hacerlos clérigos, que en traer más europeos. Claro que por el momento necesitaba de “Padres hechos y pocos Hermanos”, ya que debían tener terminados sus estudios porque no tendrían tiempo de hacerlos en Japón, y algunos “mancebos para que de propósito estudien la lengua” (Valignano, 1954: 227). Estos padres debían ser prudentes y maduros, buenos conversadores para que los japoneses se pudieran familiarizar con ellos: “Porque si la autoridad fuera seca y de poca conversación, será aborrecido y no hará nada” (Valignano, 1954: 228). También debían controlar su ira, ser tratables para vivir en armonía con sus compañeros y tener disposición para aceptar las costumbres japonesas. Concuera con Francisco Javier cuando pide padres sanos y fuertes, porque las condiciones climáticas y la adaptación a la gastronomía japonesa no eran cosa fácil.

A diferencia de otros pueblos no católicos, los japoneses no podían ser obligados a hacer algo que no quisieran por la fuerza, pues su capacidad militar era equiparable a la europea y opondrían mayor resistencia, solo quedaba persuadirlos con argumentos; por esta razón se cambió la metodología que había dado resultado en otras partes del mundo, con los indígenas de América e India, por un plan que los incluyera de forma armónica. Tanto Francisco Javier como Alessandro Valignano optaron por un proyecto que tratara con

igualdad a los hermanos japoneses y les brindara la posibilidad de convertirse en clérigos, ya que Japón no era un territorio conquistado y los intrusos eran los europeos.

Es por esto que Valignano quería concentrar los esfuerzos de la misión en la capital y zonas aledañas, para recibir japoneses de clase alta que se convertirían en los próximos gobernantes; aunque el verdadero bastión del catolicismo en Japón siempre estuvo en Kyūshū. En Europa la Compañía de Jesús también se había enfocado en “la fundación de seminarios, colegios y universidades para formar no sólo a los aspirantes a jesuitas sino también a los hijos de las clases dirigentes de la sociedad” (Pino Díaz, 2016: 27), al mismo tiempo que se esforzaban en aprender la lengua, las costumbres y la historia de los diferentes reinos europeos, para poder brindar apoyo y consejo en momentos de crisis; con esto pretendían influir en el “gobierno del mundo”, una de sus metas (Pino Díaz, 2016: 27).

Con el plan desglosado y acatado punto por punto, Valignano pronosticaba que “antes que pasen treinta años o será convertido todo o la mayor parte de él” (Valignano, 1954: 339). A finales de 1582, cuando terminó el primer viaje de Valignano, se estimaba que los japoneses católicos eran aproximadamente ciento cincuenta mil; en su punto más alto los fieles alcanzaron el doble de esa suma, alrededor de trescientos mil (Tanaka, 2011: 125). Parecía que la iglesia católica tenía buenas bases para continuar en Japón, pero la historia fue diferente y los planes de Javier y Valignano conocieron el principio de su fin con el edicto de 1587 que promulgó Hideyoshi para restringir el catolicismo.

B) El fracaso de la misión en Japón

Cuando Francisco Javier llegó a Japón el país se encontraba en un momento de conflicto político: no había una autoridad central que controlara a los *daimyō*; los principales señores militares habían consolidado su dominio territorial y habían erigido su propio gobierno; las tres islas de Japón fueron divididas en estados que constituían unidades políticas autónomas. Algunos guerreros locales habían logrado ejercer el poder de forma regional, incluso uniones de campesinos y comerciantes pudieron ejercer su autonomía política (Tanaka, 2011: 119). La falta de unión que imperaba en Japón les sirvió a los misioneros sobre todo para convertir a gente de baja clase social, pero también para buscar protección y poder de la mano de un *daimyō*; aunque la misma inestabilidad del país no aseguraba que el *daimyō* no fuera a perder

su poder. Aun así, no se tiene registro de que algún jesuita perdiera la vida durante este periodo (Boxer, 1967: 42).

La política de Oda Nobunaga

Con Oda Nobunaga en el poder el catolicismo gozó de tolerancia, incluso el jesuita Luís Fróis era invitado a la corte, pues Nobunaga se había entrevistado con él antes de que se hiciera con la capital. El jesuita quedó esperanzado de este encuentro, ya que Nobunaga se mostró muy amable; y la disposición del japonés no era solo una pose, había llegado a desestimar las advertencias de sus consejeros sobre los peligros que podrían traer los jesuitas (Boxer, 1967: 60). Nobunaga tenía conflicto con las sectas budistas populares que habían alcanzado cierto poder territorial, como la secta *Ikkō-shū*, por eso veía la incorporación del catolicismo como una forma de hacer contrapeso a la influencia que los budistas tenían. Gracias a esto, Fróis obtuvo permisos oficiales de Nobunaga y el *shōgun* para predicar en la capital sin ser molestado:

I hereby authorize the padre to stay in Kyoto. Nobody may be billeted in his house, nor Will he be expected to share in the customary Ward and street duties, since I exempt him from them all. He Will not be molested throughout any of my provinces. If by any chance anybody does him any wrong, I Will see that thorough justice is done and punish most severely whosoever harms him (Boxer, 1967: 61).

Hasta la muerte de Nobunaga en 1582, año que coincide con el final de la primera visita de Valignano, los jesuitas tuvieron la paz suficiente para continuar con su labor; sin embargo, el panorama cambió cuando Hideyoshi tomó el poder. Para su segunda visita, en 1590, Valignano pudo ver los frutos de su plan en acción, pero también vio el comienzo de las dificultades con el nuevo gobernante. Con la conversión de los *daimyō* hubo episodios de violencia hacia los budistas y sus templos, algunas veces motivados por los mismos padres, como se dio en la Nueva España. Pero la fortuna cambiaba constantemente y los jesuitas también eran expulsados de los lugares con la misma rapidez con la que eran aceptados. Es así como, en un principio, Hideyoshi se mostró favorable a los jesuitas y ellos también le favorecían rezando para que lograra su propósito, pero el *taikō* cambió tan pronto como se dio cuenta de que los padres podían ser un problema para sus planes (Elisonas, 2006: 360).

La política de Toyotomi Hideyoshi

Todo comenzó cuando los jesuitas lograron una victoria grande, que les traería provecho y problemas por igual: la cesión de Nagasaki por parte de don Bartolomeu, señor de Ōmura. Hideyoshi continuó la unificación de Japón donde la había dejado Nobunaga, así que el siguiente paso era anexar el sur a su jurisdicción. En 1587 conquistó Kyūshū, donde los *daimyō* de Arima, Bungo y Ōmura se habían convertido al catolicismo y con ellos sus súbditos. Cuando Hideyoshi llegó al sur y vio por sí mismo el poder que los jesuitas tenían al poseer el puerto de Nagasaki, tres *daimyō* conversos a los que aconsejaban, miles de fieles y jurisdicción en los asuntos comerciales con los portugueses se preocupó, pues el escenario le recordaba mucho al poder que lograron en su tiempo las sectas budistas contra las que Nobunaga peleó.

Por esto, publicó su edicto el 24 julio de 1587 donde condenaba al catolicismo y ordenaba a los misioneros salir de Japón en veinte días. Principalmente se acusaba a los jesuitas de motivar a los japoneses convertidos a destruir templos, algo que no se había visto antes en Japón y que no se podía permitir en “el país de los *Kami*” (Elisonas, 2006: 360). Pero Hideyoshi tampoco protegía al budismo, quizá también los veía como una amenaza, igual que su predecesor. La actitud cambiante de Hideyoshi frente al catolicismo ha sido motivo de múltiples estudios, pero jamás se podrá saber con exactitud qué pasó por su cabeza, pues una semana antes del edicto le había asegurado al padre Coehlo que ayudaría en la construcción de iglesias para la conversión masiva.

Quizá el punto de inflexión se dio cuando el padre Coehlo, en una entrevista que tuvo con Hideyoshi una semana antes del edicto, le aseguró que se encargaría de que los *daimyō* católicos de Kyūshū le ayudaran con su empresa. Valignano había prohibido expresamente a los jesuitas interferir en asuntos políticos, pero al padre Coehlo le faltó juicio o la promesa de ayuda por parte de Hideyoshi lo emocionó de más. Otro aspecto que a Hideyoshi no le agradó fue que uno de los *daimyō* católicos, Takayama Ukon,¹⁵⁷ prefirió vivir en exilio que renunciar a su fe cuando Hideyoshi se lo pidió. El daño estaba hecho, Hideyoshi fue consciente del poder de los jesuitas y su religión sobre los *daimyō* católicos (Boxer, 1967: 141, 146).

¹⁵⁷ (1552-1615) *Daimyō* de Akashi que jamás renunció a la religión católica y por eso fue condenado por Tokugawa a vivir en Manila, donde murió (Elisonas, 2006: 320).

El edicto no afectaba el comercio con los portugueses, aunque se les prohibía llevar más misioneros a Japón; pero los jesuitas no podían dejar el país en ese plazo, pues el navío desde Macao llegaba en seis meses y no había otro medio de transporte, Hideyoshi les concedió este tiempo siempre y cuando permanecieran en Hirado, y continuó expidiendo edictos contra el catolicismo. Se confiscaron iglesias y propiedades de los jesuitas en Japón y se prohibió a los samuráis portar rosarios, cruces o imágenes religiosas. El miedo de Hideyoshi no estaba infundado, pues en otra muestra de poco sentido común el padre Coehlo pidió soldados y armas a Goa y Macao, también trató de unir a los *daimyō* católicos contra Hideyoshi; es muy probable que llegaran noticias sobre esto al gobernante, reforzando sus sospechas contra los jesuitas (Elisonas, 2006: 362).

Esto llevó a los *daimyō* católicos a mostrarse más leales a Hideyoshi, para evitar represalias, pues por mucho que fueran católicos, primero eran japoneses. El último paso que dio Hideyoshi durante este año fue quitar Nagasaki a los padres y anexarlo a su jurisdicción. Tras este edicto hubo destrucción de algunas iglesias y los padres pasaron de predicar en las calles a hacerlo de forma clandestina; aunque era un gran retroceso para la misión, no era un problema como tal, pues la Iglesia Primitiva había comenzado de este modo (Elisonas, 2006: 363). Aun así, ningún jesuita dejó Japón de forma permanente ese año y Hideyoshi tampoco recrudenció sus medidas anticatólicas, principalmente porque los padres seguían estando ligados al comercio con los portugueses.

El conflicto entre jesuitas y franciscanos

Hasta ese momento los conflictos de los jesuitas se daban solo en el plano de la política, con los gobernantes; pero a partir de 1593, con la llegada de los franciscanos a Japón, los problemas de los jesuitas también ocurrían con los japoneses convertidos. Japón estaba vedado a las ordenes mendicantes desde 1583 por la bula *Ex pastoralis officio*, donde se estipulaba que la misión en Japón estaba reservada a los jesuitas bajo patronato portugués. Los franciscanos aprovecharon el edicto de Hideyoshi para quitar el monopolio a los jesuitas, argumentando que su mala gestión había ocasionado la restricción del catolicismo y era necesario que otras ordenes acudieran a Japón para apoyar la evangelización. Fue así como los franciscanos, encabezados por fray Pedro Bautista, viajaron a Japón en calidad de embajadores (López-Vera, 2016: 8).

En Miyako Hideyoshi les cedió un terreno para que pudieran construir una iglesia y un hospital para leprosos; lo que él buscaba era estar en buenos términos con Filipinas para comerciar con ellos y así quitarles a los portugueses el monopolio comercial. A partir de este año comenzó una guerra entre franciscanos y jesuitas que duró hasta 1614, en la que no podemos saber cuál de las dos partes tuvo la razón, pero sí sabemos que ambas tuvieron parte de culpa en la mala imagen que dejaron en los japoneses tras sus riñas.

Hubo dos razones principales para la disputa entre franciscanos y jesuitas: en primer lugar, la diferencia de método al evangelizar; en segundo lugar, que los jesuitas estaban patrocinados por Portugal y los franciscanos por España. Aunque ambas naciones estaban unidas por Felipe II desde 1580, los portugueses no estaban conformes con este arreglo, lo que incrementó el antagonismo entre los misioneros. Esta unión también fue esencial para que a los franciscanos se les permitiera viajar a Japón, pues se consideró que tenían tanto derecho en Oriente como los portugueses. Además, los españoles criticaban constantemente el negocio de la seda del que tomaban parte los jesuitas y esperaban hacer tratos para que Japón comerciara con Manila y así también tener ganancias.

Como se vio anteriormente, Valignano no quería que otras órdenes entraran a Japón porque no podrían ajustarse al modo de ser de los japoneses, además de ocasionar confusión entre estos al vestir y actuar diferentemente a los jesuitas; por los testimonios de esa época parece que Valignano tenía razón. Los franciscanos aplicaron los métodos que habían tenido éxito en América, aunque ahí habían entrado a evangelizar después de la conquista y pasaron años de ensayo y error para depurar su técnica; a Japón llegaron queriendo convertir masas en semanas, sin conocer su cultura ni su lengua. Además, predicaban de forma pública y con mucho fervor, cuando Hideyoshi ya había publicado el edicto.

Los franciscanos, quizá por ser más laxos o por problemas de comunicación, perdonaban más fácilmente a los japoneses convertidos que los jesuitas; así que los pecadores acudían de mejor gana a los franciscanos. Otra gran diferencia entre métodos se daba en el plano de las clases sociales, ya que por un lado los jesuitas habían dedicado sus esfuerzos a la clase guerrera, mientras que los franciscanos se concentraron en las clases sociales bajas que los jesuitas habían descuidado. Por esta razón los franciscanos abrieron hospicios para cuidar a los enfermos y leprosos, una tarea que los jesuitas eliminaron de su método por considerarse algo indigno en Japón (Boxer, 1967: 234). Esto dividió también a los japoneses,

pues a sus ojos parecía que se trataba de dos sectas diferentes, muy parecido a lo que pasaba con las sectas budistas.

Aunque fueron muy criticados y menospreciados por los jesuitas debido a que la mayoría de sus católicos eran pobres, también tuvieron éxito con algunos *daimyō*, como el de Wakayama: Asano Yukinaga. Al final, las dos partes estaban consiguiendo lo que se supone perseguían: la conversión de los japoneses, pobres o ricos. Pero los conflictos políticos, metodológicos y económicos se interpusieron entre ellos, y el problema siguió aumentando y generando conflictos con las autoridades japonesas, pues Hideyoshi cada día sospechaba más de ambos. Esta época está marcada por documentos franciscanos que acusan a los jesuitas y documentos jesuitas que culpan a los franciscanos, la rivalidad también se expresaba en las calles de Japón por medio de chismes y rumores contra el otro. Pero hubo un momento en particular que hizo escalar el conflicto a otro nivel: el episodio del galeón *San Felipe*.

El galeón San Felipe y los mártires de Nagasaki

En 1596 el galeón español *San Felipe* encalló en las costas de Shikoku¹⁵⁸ a causa de un tifón, cuando viajaba de Manila a Acapulco. La ley dictaba que cualquier navío extranjero que encallara en costas japonesas debía ser confiscado por la autoridad local, y eso fue lo que hicieron. Por esta razón los españoles mandaron una delegación a la capital para solicitar la intervención de Hideyoshi. Debido a la rivalidad entre franciscanos y jesuitas, los españoles rechazaron la ayuda de los jesuitas como intermediarios. Hideyoshi tenía problemas financieros ya que la conquista de Corea no estaba saliendo como él había pensado; las fuerzas japonesas fueron derrotadas en varias ocasiones y el dinero se estaba acabando. Las fuentes jesuitas explican que sus consejeros le dijeron a Hideyoshi que tomara el galeón, pero él no quería precipitarse y arruinar la futura relación con Filipinas (Boxer, 1967: 165).

Desafortunadamente la fortuna cambió rápidamente para los españoles, los franciscanos y de paso los católicos en Japón. De nuevo hay discrepancia en las fuentes sobre lo que pasó; pues los franciscanos relatan que fueron los jesuitas quienes maquinaron contra los españoles e influyeron en la decisión de las autoridades. Los jesuitas, por otro lado, culpan

¹⁵⁸ Es la cuarta isla más grande Japón, al sur colinda con el Océano Pacífico, al norte, este y oeste con las islas de Honshū y Kyūshū.

al capitán Francisco de Olandía, quien comenzó a decir que su rey era el más poderoso y el que más tierras tenía. Esto no era nuevo para los japoneses pues ya conocían las andanzas de España. El problema llegó cuando el capitán dijo lo siguiente: “Nuestros monarcas envían primero a los países que pretenden conquistar a sacerdotes que inducen a la gente a abrazar nuestra religión, y cuando éstos han logrado grandes progresos, mandan tropas que se alían con los nuevos cristianos” (Yusa, 2005: 75). En ese momento Hideyoshi desconfió de los franciscanos y los condenó a morir crucificados en Nagasaki. Los jesuitas quedaron fuera básicamente porque eran necesarios para los intercambios comerciales con los portugueses. El 5 de febrero de 1597 seis franciscanos, diecisiete japoneses que habían convertido y tres jesuitas japoneses, aprehendidos por error, fueron crucificados en Nagasaki tras haber caminado desde Miyako.

¿Los japoneses tenían razones para creer que los españoles planeaban conquistarlos? Para nadie era un secreto que España tenían una ambición expansionista, los japoneses solo tenían que ver Filipinas y la Nueva España para comprobarlo; pero no necesariamente pensaban en conquistar Japón, aunque sí querían beneficiarse lo más posible a su costa. Esta cuestión ya había sido presentada por Valignano en su *Sumario*: “No es Japón tan [sic] que se pueda hacer fundamento de gobernarse por medio de extranjeros, porque no es gente de tan poco brío ni de tan poco saber que sufran eso, y el rey de España no tiene allí ni podrá nunca tener ninguna manera de dominio o jurisdicción” (Valignano, 1954: 146). Francisco Javier también describió a los japoneses como gente belicosa que no se fiaba de los extranjeros; incluso Rodrigo de Vivero opina que “es inconquistable el Japón” porque “vale un hombre de los japoneses en valentía y ánimo por ciento de los indios, con que queda cerrada la puerta a cualquier pensamiento que algún hombre mal advertido haya tenido de mover semejante plática” (Uchmany Weill, 2016: 186).

Solo alguien con poco juicio podría plantear conquistar Japón pues, además de saber pelear y no dejarse gobernar por extranjeros, eran una sociedad con un armamento más desarrollado que los indígenas de India y América, gracias a las innovaciones que habían llevado los portugueses. Era muy improbable que los *daimyō* o samuráis formaran alianzas con ejércitos extranjeros, como ocurrió en Mesoamérica; pero los japoneses católicos eran un asunto aparte, ellos sí podían rebelarse contra las autoridades japonesas movidos por la fe que compartían con los extranjeros. El miedo a un posible levantamiento explica las medidas

que tomó Hideyoshi respecto al catolicismo; la tormenta terminó tan rápido como llegó, pues al año siguiente murió Hideyoshi y los católicos gozaron de una momentánea calma.

La política de Tokugawa Ieyasu

Durante diez años Tokugawa permitió que el catolicismo continuara sus actividades en Japón sin conflictos, principalmente porque entre sus filas había *daimyō* católicos que lo apoyaron durante su ascenso al poder. Pero esto no garantizaba que los misioneros estuvieran protegidos, pues con el shogunato Tokugawa la política cambió para los *daimyō* y ahora estaban sujetos al *shōgun*, si este les llegara a prohibir ayudar a los jesuitas tendrían que acatarlo sin falta. Durante este periodo de calma los misioneros católicos, tanto franciscanos como jesuitas, vieron llegar dos amenazas para su religión y sus relaciones comerciales con Japón: al inglés William Adams y los holandeses.

William Adams y los holandeses

En abril de 1600 el piloto inglés llegó al puerto de Bungo tras casi dos años de haber dejado Holanda, había perdido la flota con la que viajaba y a muchos hombres a causa del hambre y las enfermedades; su navío tomó la decisión de fijar curso hacia Japón esperando que los japoneses los recibieran cordialmente. Fue Adams quien viajó a la corte del *shōgun* para explicarle por qué habían llegado desde Holanda hasta Japón; los jesuitas también viajaron a la corte para actuar como intérpretes, cosa que molestó a Adams, pues en ese momento Inglaterra y Holanda estaban en guerra contra España y Portugal.¹⁵⁹ Por si esto fuera poco, los primeros eran protestantes y los segundos católicos, un aspecto que aumentaba la rivalidad (Veith, 1945: 3-4).

Desde el principio, ambos bandos lanzaron intrigas y conspiraron contra el otro, y como Adams se convirtió en un consejero de Tokugawa en asuntos extranjeros, su opinión tuvo más peso que la de los jesuitas. Si los españoles les habían quitado el monopolio del comercio a los portugueses, los holandeses también quisieron tomar parte. Tener más

¹⁵⁹ A finales del siglo XVI y principios del XVII estalló una guerra entre España e Inglaterra principalmente por el apoyo de Inglaterra a holandeses rebeldes en la guerra de Flandes, la condenación por parte de España a la salida de Inglaterra de la Iglesia católica y la persecución religiosa en ambos países. El conflicto llegó a su fin en 1604 con la muerte de Felipe II y de Isabel I.

Europeos en Japón representó para el *shōgun* conocer sobre las diferencias entre el catolicismo y el protestantismo, dejar de depender de los portugueses o españoles para comerciar y aprender nuevas técnicas europeas. Adams ayudó a construir pequeños barcos usando sus conocimientos, lo que puso a Japón a la vanguardia, pues en este aspecto estaba bastante atrasado. Ni los portugueses ni los españoles habían querido compartir sus secretos sobre ingeniería naval, ya que temían que los japoneses invadieran Macao o Manila.

Para 1609 los barcos holandeses ya llegaban a Japón, algo que preocupó a los españoles. Ese mismo año Rodrigo de Vivero naufragó y convirtió en una de sus prioridades lograr la expulsión de los holandeses:

Pues conservando la amistad del Rey Don Phelipe, mi Señor, debía Su Alteza no consentir los enemigos y opuestos a su Real Corona, como lo eran los holandeses, que al presente estaban en su reino, y que así le suplicaba los mandase apartar, pues, cuando no fuesen incompatibles con la amistad de mi Rey, al ser hombres de mal trato y proceder y que vivían de andar salteando por la mar, bastaba para que no confrontasen con Su Alteza, ni tuviesen amparo ni abrigo en sus tierras, reinos y provincias (Uchmany Weill, 2016: 109).

La respuesta de Tokugawa a esta petición fue negativa, argumentando que ya tenía trato con ellos por ese año. Pero Vivero no se rindió y pospuso su viaje de regreso a la Nueva España para tratar de “extirpar la raíz que se iba arraigando en el Japón de estos holandeses” (Uchmany Weill, 2016: 123). A pesar de sus intentos Vivero no logró su cometido y los holandeses siguieron comerciando con Japón aun en el periodo Sakoku. Con la llegada de Adams y los holandeses, los portugueses y españoles fueron relegados, cada día eran menos escuchados, al igual que los jesuitas. Tan solo tres años después del naufragio de Vivero el catolicismo volvió a ser prohibido, esta vez para siempre, y se recrudeció la persecución de misioneros y convertidos. Entre 1609 y 1612 hubo tres episodios que pusieron a Tokugawa contra los católicos, los portugueses y los españoles: el incidente del galeón *Madre de Deus*, la embajada de Sebastián Vizcaíno y un problema de corrupción que involucró a un *daimyō* católico.

El galeón Madre de Deus

En noviembre de 1608 en Macao ocurrió un altercado entre japoneses y portugueses que dejó varios muertos y heridos del bando portugués. El capitán André Pessoa, que fungía como gobernador en ese momento, acudió al lugar del conflicto, donde los japoneses se habían

escondido en casas y se preparaban para pelear de ser necesario. Pessoa les dio la oportunidad de rendirse, pero pocos tomaron esa salida; por lo que comenzó el ataque a dos casas donde se encontraban los japoneses, que tuvo como resultado la muerte de todos los que las ocupaban. Cuando Pessoa y sus hombres se alistaban para atacar al otro contingente de japoneses, el obispo de la ciudad intervino para evitar más muertes, y cincuenta japoneses se rindieron. Pessoa los encarceló a todos y, antes de soltarlos, los obligó a firmar un documento donde admitían su culpa y absolvían a los portugueses involucrados (Boxer, 1967: 270-271).

Cuando Pessoa llegó a Japón el siguiente año quiso presentar una queja formal a las autoridades japonesas por el incidente en Macao, pero se le advirtió que de hacer eso Tokugawa defendería a los suyos y nada bueno resultaría de eso. El día de su arribo los japoneses enviaron emisarios para inspeccionar el barco, pero Pessoa no los dejó pasar alegando que en su tierra podrían hacer lo que quisieran, pero no así en un navío portugués. Contrariamente a las visitas anteriores, en esta ocasión los portugueses fueron tratados de forma ruda y amenazante por las autoridades en Nagasaki.

Las cosas se complicaron más para los portugueses cuando los japoneses sobrevivientes del percance en Macao llegaron a Japón y contaron su versión de la historia. Tokugawa comenzó una investigación y sus consejeros inclinaron la balanza contra los portugueses al asegurar que matanzas de japoneses también se daban en Filipinas y se tenía que poner un alto. Según las fuentes jesuitas, la llegada de Rodrigo de Vivero a Japón y su intención de suplir a Portugal en el negocio de la seda condenaron a Pessoa y su galeón (Boxer, 1967: 276-277). Tokugawa decidió matar al capitán y su tripulación, y hacerse con el galeón y su cargamento.

Pessoa supo de esta decisión y se preparó para el ataque, así que Tokugawa le dio la oportunidad de ir a la corte a defender su caso, si era inocente se le absolvería. Pessoa se negó a ir a la corte, así como también se negó a entrevistarse con Arima Harunobu, el *daimyō* católico, actuando de intermediarios los jesuitas. Este *daimyō* había perdido a sus hombres durante la revuelta de Macao y quería venganza. Ante las negativas de Pessoa, Arima rodeó el galeón con la ayuda de mil trescientos samuráis. Las fuerzas de Pessoa se componían de cuarenta europeos a bordo, más las municiones y los cañones del galeón. Tres días duró la batalla y para ese momento las fuerzas de los japoneses ascendieron a tres mil samuráis. Aun con la diferencia numérica, los portugueses tuvieron oportunidad de mermar las fuerzas

japonesas, pero una bala alcanzó una granada que sostenía uno de los tripulantes y los fragmentos cayeron en las municiones, lo que ocasionó que el galeón comenzara a quemarse (Boxer, 1967: 281).

Otras fuentes afirman que fue el mismo Pessoa quien prendió fuego a la nave cuando vio perdida la batalla, pero parece que él solo hizo crecer más el incendio al ver que no podrían apagarlo. Rodrigo de Vivero da su propia versión de los hechos:

Sucedió el quemar aquel desgraciado galeón de Macan, por mandado del Emperador y por rebeldía del Capitán Mayor de él, habiéndolo enviado a llamar dos veces y mandado que pasase a su Corte a descargarse del cargo que le había hecho de que ahorcó a unos japoneses en Macan con pequeña ocasión, entre ellos dos Embajadores del Emperador, que enviaba al reino de Siam. Y con tormenta arribando allí el Capitán Mayor replicó y no quiso ir a su presencia. Y viendo este desacato mandó que le prendiesen o echasen a fondo el galeón o le quemasen. Y esto postrero hicieron los japoneses con tan gran determinación que invistieron con la artillería y por la popa le pusieron fuego sin que se escapase persona de cuantas venían dentro (Uchmany Weill, 2016: 119-120).

Como se dijo antes, Tokugawa quería el cargamento, por eso es muy poco probable que ordenara la quema del galeón. De hecho, el *shōgun* estaba muy molesto por haber perdido una ganancia tan importante. Las consecuencias de este incidente no fueron tan graves como parecían, pues se permitió a los portugueses que no habían estado en el conflicto de Macao regresar a este lugar. También los jesuitas quedaron libres de la furia de los japoneses, ya que Tokugawa pensaba que tenerlos en Japón seguiría beneficiándolos para el negocio de la seda. Al año siguiente el galeón de Macao no viajó a Japón, pero en 1611 un pequeño navío retomó las relaciones comerciales.

La embajada de Sebastián Vizcaíno

Cuatro meses después del arribo del *San Buenaventura*, navío donde regresaba Rodrigo de Vivero de Japón, las autoridades de la Nueva España mandaron a Sebastián Vizcaíno¹⁶⁰ como comandante del *San Francisco* con la misión de descubrir las islas de oro y plata que vivían en la imaginación de los españoles. Fue el virrey Luis de Velasco quien ordenó la expedición, bajo la excusa de presentar sus respetos al *shōgun* de Japón y regresar a los japoneses que

¹⁶⁰ (1550-1628) Fue un navegante español que exploró las costas de California por orden del Virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo para encontrar un puerto para el galeón de Manila. Sus descripciones detalladas, así como sus mapas se siguieron utilizando hasta el siglo XVIII.

habían acompañado a Rodrigo de Vivero. En junio de 1611 llegó Vizcaíno a Japón y unos días después le fue concedido el permiso para ver al *shōgun*; antes de su entrevista con Hidetada, Vizcaíno fue introducido en el protocolo japonés. Lamentablemente, a Sebastián Vizcaíno le faltó juicio y decidió hacer las cosas a la manera española: no se descalzó, no dejó sus armas y exigió sentarse junto al *shōgun*; todo lo contrario a la etiqueta japonesa (Iaccarino, 2013: 263-265).

Los japoneses lo acusaron de tener una actitud arrogante y no haber ido a Japón como diplomático del rey; esto causó que Tokugawa estuviera receloso de Vizcaíno. Por si fuera poco, Vizcaíno solicitó inspeccionar los puertos orientales de Japón, algo que William Adams insinuó podía ser indicio de una futura invasión española. Lo que terminó por destruir la confianza entre españoles y japoneses fue que Sebastián Vizcaíno salió de Japón supuestamente a la Nueva España, pero en realidad buscaba las islas de oro y plata, y tuvo que regresar con el navío destrozado debido a los tifones. En esta ocasión el *shōgun* se negó a verlo y Vizcaíno pudo volver a la Nueva España en el galeón *San Juan Bautista*, que Date Masamune, *daimyō* de Sendai,¹⁶¹ mandó con una embajada a principios de 1614 (Iaccarino, 2013: 263-265, 268).

Este episodio, sumado a los problemas anteriores entre españoles y portugueses con los japoneses, había dejado cada vez más receloso al shogunato Tokugawa; los holandeses, representados por William Adams, aumentaban las sospechas de los japoneses al decirles que España había tomado por la fuerza Portugal y podría hacer lo mismo con Japón. Como se ha dicho, la amenaza no era real ni posible, al menos en esa época, pues España ya estaba en guerra con otros países europeos y no podría costear una guerra más. Además, los españoles también temían que los japoneses decidieran invadir Filipinas, así como hicieron con Corea en tiempos de Hideyoshi.

Por otro lado, Japón esperaba establecer relaciones comerciales con la Nueva España, siempre y cuando no quisieran enviar misioneros a predicar el catolicismo, como lo menciona Ieyasu en una carta para el virrey: “It is best, therefore, to put an end to the preaching of your doctrine on our soil. On the other hand, you can multiply the voyages of merchant ships, and thus promote mutual interests and relations” (Boxer, 1967: 313). Tras la visita de Vizcaíno

¹⁶¹ (1567-1636) Samurái y *daimyō* que fundó la ciudad de Sendai, era conocido como “dragón de un solo ojo” debido a que le faltaba un ojo. Siempre favoreció al catolicismo y a los misioneros, hasta que la política de Tokugawa lo impidió.

se confiscaron y cerraron iglesias de los franciscanos, por su relación cercana con el español, pero a los jesuitas se les había dejado fuera de esto. Si Sebastián Vizcaíno prometió navíos mercantes al *shōgun*, estaba cometiendo una grave falta, pues él no tenía ninguna autoridad para hacer este tipo de ofrecimientos; asimismo, España jamás hubiera permitido este intercambio comercial al ser Nueva España una colonia. Y en la corte española ya había problemas tan solo con la posibilidad de repartir el comercio entre Macao y Manila. Pero el episodio que desató la furia de Tokugawa contra los católicos involucró a los mismos japoneses.

Corrupción e intrigas en la corte: el caso del daimyō católico

El protagonista de este episodio fue Arima Harunobu, el mismo *daimyō* católico que había peleado contra Pessoa; a pesar de los problemas que tuvo con el capitán portugués, en sus tierras los católicos gozaban de relativa protección. Todo comenzó cuando Arima quiso anexar ciertas propiedades a su feudo sobornando a un asesor de Tokugawa, Okamoto Daihachi, quien también era católico. El asesor tomó el pago y falsificó los documentos que concedían las tierras a Arima. En 1612 Tokugawa se enteró y Okamoto fue ejecutado, pero antes denunció a Arima por planear el asesinato de Hasegawa Sahyoe, comisionado en Nagasaki (Elisonas, 2006: 366).

Hubo dos razones principales por las que este caso fue preocupante para Tokugawa y su hijo Hidetada: en primer lugar, mostraba que el sistema de sumisión entre los vasallos y el *shōgun* tenía fallas, pues un *daimyō* y un consejero podían hacer negocios bajo la mesa, desafiando la autoridad del shogunato; en segundo lugar, el complot para asesinar a un funcionario puesto en un lugar tan importante como Nagasaki demostraba que la lealtad de los *daimyō* no era un hecho (Elisonas, 2006: 367). A los acusados no les ayudó ser católicos y Tokugawa volvió a plantearse la posibilidad de que los japoneses católicos eran un peligro para el shogunato.

A raíz de estos sucesos el *shōgun* prohibió el cristianismo, al igual que había hecho Hideyoshi, pero en esta ocasión sí se persiguió a los católicos. En Arima, donde el hijo de Arima Harunobu había renunciado a la fe católica, se crucificó a varios japoneses católicos. Cuando Hideyoshi crucificó a los franciscanos en Nagasaki, los japoneses se sintieron conmovidos y muchos se convirtieron; en Arima la crucifixión también fue una ocasión para

que los católicos salieran a las calles y acompañaran a los condenados, lo que demostró a Tokugawa que el martirio, más que asustarlos, los unía (Boxer, 1967: 316).

En 1614 se prohibió a los misioneros, de cualquier orden, permanecer en Japón, se confiscaron y cerraron las iglesias, y se prohibió cualquier práctica católica pública o privada. El argumento de las autoridades fue que Japón era la tierra de los dioses y Buda, y los católicos introducían leyes malvadas que desplazaban a la verdadera doctrina, y de esta forma pretendían cambiar la forma de gobierno y apropiarse de la tierra (Boxer, 1967: 318). Al final, este era el mayor miedo de los japoneses. El shogunato pidió a los misioneros que se concentraran en Nagasaki para esperar el arribo de un barco desde Macao o Manila y algunos japoneses católicos también recibieron esta orden, pues ya no se podía confiar en ellos si no renunciaban a su religión. Pero no todos los misioneros se fueron: en Japón se quedaron cuarenta y siete misioneros, entre ellos veintisiete jesuitas, que continuaron su labor evangelizadora en secreto.

Tras la muerte de Tokugawa Ieyasu su hijo Hidetada tuvo el control absoluto del shogunato y él persiguió de forma más brutal a los católicos. A partir de 1616 los *daimyō* se dieron a la tarea de encontrar y matar a los misioneros restantes. Ese año murieron alrededor de 13 católicos y cada año el número fue aumentando. El promedio de muertes al año fue de veinte, pero en 1618 y 1619 murieron 68 y 88 personas respectivamente. En 1622, año del Gran martirio de Nagasaki donde murieron 55 católicos, el número total de decesos fue de 132 (Boxer, 1967: 334). Mientras tanto, las políticas del shogunato iban encaminadas a erradicar el catolicismo; para 1630 todo japonés debía estar afiliado a algún templo budista para comprobar que no eran católicos, pero esto no fue suficiente para erradicar la idea de que los misioneros y extranjeros católicos eran una amenaza para el shogunato Tokugawa. En 1639 también se expulsó a los portugueses de Japón, pues eran simpatizantes de los misioneros y el gobierno quería erradicar todo rastro de catolicismo del país. Esto demuestra que la simbiosis entre comercio y religión estuvo siempre presente dentro del imaginario japonés, porque así lo manejaron desde un principio los jesuitas.

Casi cien años antes habían llegado los primeros portugueses a Japón y con ellos los jesuitas comandados por Francisco Javier; los misioneros lograron en poco tiempo convertir a los japoneses y transformar a Japón en su bastión en Asia, para contrarrestar la pérdida de

fieles que había dejado la Reforma en Europa. El proyecto progresó rápidamente gracias a que los jesuitas supieron descifrar la cultura y el carácter de los japoneses y los usaron a su favor. El método que desarrollaron los misioneros incluía las costumbres de los japoneses, aquello que los hacía ser ellos mismos y distinguirse de los extranjeros, para fomentar la confianza y abrirse paso dentro de la sociedad. Pero lo que hizo que los jesuitas comenzaran a adquirir poder en Japón fue el interés que tenían los *daimyō* en comerciar con los portugueses. En un principio la relación de los señores japoneses con los jesuitas era básicamente por interés, pero el que los jesuitas intentaran integrarse a la sociedad japonesa hizo que los *daimyō* se interesaran verdaderamente por el catolicismo y les brindaran protección a los misioneros. Al tener conversos poderosos los jesuitas incrementaron su propia autoridad e influencia, sobre todo en la isla de Kyūshū, donde se concentró el comercio con los portugueses. El éxito que tuvo el catolicismo en esta región fue abrumador, incluso los jesuitas obtuvieron jurisdicción sobre Nagasaki y la convirtieron en su sede central.

¿Qué fue lo que salió mal? No hay una sola razón para el fracaso de la misión católica en Japón, ni hay un solo culpable. Los jesuitas sacaron ventaja del conflicto entre *daimyō* y la falta de autoridad central que había cuando ellos llegaron, pero el proceso de unificación que inició Oda Nobunaga alteró la incipiente ventaja que el catolicismo había obtenido. Hideyoshi y Tokugawa fueron conscientes del poder que tenía la religión católica entre los japoneses y, aunque quisieron mantener separado el comercio y la religión extranjeros, la expulsión y persecución de los católicos fue inminente. La unificación de Japón y la instauración del shogunato como poder central no permitía la existencia de competencia dentro del país por el control de la sociedad.

La rivalidad entre franciscanos y jesuitas solo empeoró las cosas, sobre todo entre los creyentes. La posibilidad de una invasión extranjera, aunque fuera remota en la realidad, existía en la mente de las autoridades japonesas y terminó por sentenciar al catolicismo en Japón y cerrar el país a los extranjeros. Al final, quizá los japoneses tenían razón en temer la intervención de los misioneros en los asuntos políticos, pues la introducción de una nueva religión, con otras doctrinas y creencias, sí pretendía cambiar el sistema de pensamiento que ya existía en el país; profesar otra religión genera un cambio a nivel individual, pero este cambio crece y se expande cuando más personas comparten la misma religión.

A diferencia de lo que ocurrió en América, donde la religión católica se impuso tras la conquista, en Japón el uso de la fuerza hubiera sido en vano, como bien lo notaron Francisco Javier, Alessandro Valignano y Rodrigo de Vivero; el haber puesto a los japoneses por encima de los indígenas americanos, lo que los hacía más civilizados que estos, era un indicativo de que los europeos vieron a los japoneses con un desarrollo más avanzado, cercano a la civilización europea que conocían. Esto quiere decir que los europeos sabían que los japoneses tenían el poder militar y la organización necesarios para contrarrestar cualquier ataque que viniera de fuera. La misma razón que hizo ilusionarse a Javier con los japoneses, porque eran hombres dados a la razón, y que Valignano reafirmó y utilizó para armar su plan de evangelización, fue lo que impidió que el catolicismo continuara y se arraigara en Japón.

Capítulo V. El encuentro con el otro: análisis y comparación de la visión del otro en los textos de Francisco Javier, Alessandro Valignano y Rodrigo de Vivero

En el siglo XVI los relatos sobre sociedades diferentes a las conocidas en Europa se hicieron cada vez más frecuentes, pues tras su llegada a América los europeos se encargaron de describir a sus contemporáneos en el viejo continente cómo eran los nuevos hombres, cómo vivían, en qué creían. En el nuevo mundo fue necesario clasificar y ordenar lo desconocido dentro de los parámetros familiares tanto del autor como de la sociedad a la que pertenecía, lo que dio lugar a asociaciones con lo conocido, así como a suposiciones y ficciones que ayudaran a explicar todo lo nuevo. Esto originó todo tipo de textos sobre el otro que, aunque varían en sus percepciones negativas o idealistas, comparten el ansia de moldear la percepción sobre los otros. Al mismo tiempo, este ejercicio de confrontar a la propia sociedad con otras ayudó a los autores europeos a reconstruir la identidad de su grupo: “Nos brindan información, no sólo sobre el encuentro con el 'otro', sino también, y en gran medida, sobre la figura del narrador y el 'mundo de vida' del que procede” (López de Mariscal, 2007).

Tras haber analizado las descripciones que cada uno de los autores trabajados da sobre los japoneses, su religión y cómo el catolicismo se adapta a Japón, corresponde ahora examinar la visión que estos tuvieron sobre el otro japonés y, al mismo tiempo, sobre sí mismos y su sociedad. Para esto habremos de abordar los diferentes motivos que tuvieron para la emisión de su texto y la variedad de receptores que contemplaron al momento de escribir, así como comparar las semejanzas y diferencias que presentan en la forma de describir al otro. Aunque en el primer capítulo se abordó la producción de las *Cartas* de Francisco Javier, del *Sumario* de Alessandro Valignano y de la *Relación* de Rodrigo de Vivero, es en este capítulo donde se unen los motivos para escribir con el destinatario, para ver por qué los autores describieron de esa forma y no de otra a los japoneses.

A) El otro en Francisco Javier

En el primer capítulo se revisaron las circunstancias para la producción de sus cartas dentro del contexto de la Compañía de Jesús. Para lograr el correcto funcionamiento de la Orden era necesario salvar la distancia entre sus miembros por medio de cartas, que servían para obtener

información sobre lo que acontecía en las misiones y, al mismo tiempo, mantenían el orden desde Roma. Conforme avanzaron los años se establecieron lineamientos específicos para el contenido y el envío de las cartas, con la idea de reducir los riesgos si caían en manos equivocadas; aunque también sirvieron para aumentar la fe de quienes las leían, pues se buscaba escribir solo cosas edificantes que ayudaran a los novicios.

Dentro de la Compañía había una estricta jerarquía y organización, donde cada parte cumplía su labor y se sujetaba con disciplina y obediencia a las órdenes del General, quien tenía control sobre todas las actividades de la Orden desde su posición en Roma. (Boxer, 1967: 46). Cuando Francisco Javier llegó a Japón la Compañía de Jesús todavía no tenía una década de existencia, pero el eficiente funcionamiento de la Orden permitió que en Europa el protestantismo no siguiera avanzando, al mismo tiempo que detuvo la oleada de herejías que comenzaban a tomar fuerza entre los católicos europeos (Boxer, 1967: 48).

Esto motivó a los miembros de la Compañía a redoblar sus esfuerzos en la expansión de las misiones de ultramar. Con esto en mente fue que Francisco Javier viajó a Japón y puso todas sus esperanzas en la conversión de la isla, pues de esta forma contrarrestaba la pérdida de fieles que había dejado la salida de Inglaterra de la Iglesia Católica (Boxer, 1967: 48). De forma explícita Francisco Javier justifica su decisión en una carta que envía a Ignacio de Loyola en enero de 1549:

Porque son todos en Japón gentiles y no hay moros ni judíos y gente muy curiosa y deseosa de saber cosas nuevas, así de Dios como de otras cosas naturales, determiné de ir a esta tierra con mucha satisfacción interior, pareciéndome que entre tal gente se puede perpetuar por ellos mismos el fruto que en vida los de la Compañía hiciéremos (Zubillaga, 1968: 269).

Al final, el objetivo de la Compañía era la conversión, y por consiguiente la salvación, de los gentiles en el mundo, que vivían ignorantes de Dios. Tras su llegada a Japón y cumpliendo las órdenes de Loyola mandó una serie de cartas donde describía a los japoneses, su forma de ser y costumbres, además de los avances de la misión en el país: “De Japón, por la experiencia que de la tierra tenemos, os hago saber lo que de ella tenemos alcanzado” (Zubillaga, 1968: 354). Así lo escribió Francisco Javier en la primera carta que hizo en Japón para sus compañeros en Goa; lo que el autor puso en sus cartas corresponde a aquello que se

les había mandado a todos los miembros de la Compañía. Juan de Polanco¹⁶² fue el encargado de establecer una serie de reglas sobre qué se debía escribir y cómo:

Cuanto a lo que se ha de escribir, es en general todo aquello que importa saber de las cosas que se tratan, y de las personas de la Compañía, y del mismo que escribe. Así que es menester se escriba y represente todo el estado del negocio espiritual. Primeramente lo que se hace, y a qué se atiende: como es predicar, leer, confesar, ejercitar, conversar, estudiar, etc. [...] y esto se escriba todo con toda verdad, diciendo lo que siente cada uno será a gloria divina y edificación de los que le oyeren, y para que se vea si se emplea bien allí el trabajo, o si mejor en otra parte se emplearía, etc. (Polanco, 1547 b).

Dentro de estas categorías había ciertas especificaciones que se debían atender, como eran: el nombre del lugar al que iban y cómo los recibía la gente, quiénes habían ayudado a los misioneros y quiénes no, qué sintió el misionero con su obra, “cómo se gana o se pierde tierra”, y qué medidas eran necesarias para mejorar la misión (Polanco, 1547 b). También recomendaba tener un amigo o informante entre los gentiles para enterarse de todo lo que acontecía. El informante de Francisco Javier fue en un principio Anjirō y, después de aprender japonés, los mismos jesuitas mantenían entrevistas con los *daimyō* o los monjes de los lugares a los que llegaban. Pero es Francisco Javier quien observa y describe desde su perspectiva, es él quien funge como protagonista y autor de sus cartas.

Los destinatarios de las cartas de Francisco Javier que hablan sobre Japón se pueden dividir en tres categorías: la primera corresponde al General de la Compañía y otros padres superiores, a la segunda pertenecen los demás compañeros jesuitas que se localizaban en los colegios y noviciados, y en la última se encuentran los patrocinadores de las misiones, como el rey de Portugal y los gobernadores portugueses en India. A los primeros era obligatorio escribirles regularmente para mantenerlos informados, a los segundos no era obligatorio hacerlos partícipes de los detalles, se les escribía para motivarlos a unirse a las misiones y fomentar la unión de los miembros de la Orden; a los bienhechores de la misión se les mantenía informados de lo que acontecía con la misión, siempre en buenos términos, y se les agradecía la ayuda: “Con la mucha ayuda y favor que vuestra merced [Pedro da Silva]¹⁶³ nos dio, así en darnos tan abundantemente lo necesario, como para dar presentes a estos señores,

¹⁶² Ver nota 34, capítulo I (pág. 25).

¹⁶³ Gobernador de Malaca y bienhechor de Francisco Javier.

y en darnos tan buen navío para que hiciésemos nuestro viaje, llegamos a Japón” (Zubillaga, 1968: 380).

El contenido de las cartas era el mismo en esencia, pero los informes para el General y demás superiores eran más largos y detallados, a los demás compañeros no se les hacía partícipes de acontecimientos que no fueran edificantes o de provecho para el crecimiento de su fe. La información que llegaba a los patrocinadores estaba mucho más resumida y carecía de pasajes que pusieran en duda el progreso de la misión, pues lo importante era justificar la evangelización de los gentiles. Debido a los diferentes propósitos que tenían las cartas y dependiendo de a quién estaban dirigidas era el contenido de estas; nada estaba puesto sin un fin, la construcción de las cartas “buscaba una particular eficacia comunicativa” (Palomo, 2005: 60), ya fuera guiando o motivando a otros jesuitas y europeos, o informando y justificando la misión frente a las autoridades de la Compañía, la Iglesia y los gobernantes.

La finalidad de las misiones de ultramar, en este caso en Japón, era aumentar los fieles católicos, sobre todo tras las pérdidas que había dejado la Reforma; al mismo tiempo la Compañía de Jesús, que se había formado en 1540, debía fortalecer su imagen frente a las órdenes mendicantes ayudándose de las cartas de los misioneros, que cumplían dos propósitos: impulsar a los europeos a unirse a los jesuitas y forjar la identidad de la Orden dentro y fuera de esta. Tanto los motivos de producción de las cartas como los receptores de estas fueron importantes al momento de escribir sobre los otros y determinaron las descripciones que se hicieron de ellos.

En Francisco Javier las descripciones de los japoneses son muy positivas e incluso llegan a idealizar la forma de conducirse de los individuos dentro de la sociedad. Como se vio en el segundo capítulo, la estratificación de la sociedad japonesa era parecida a la europea durante la Edad Media, o al menos así lo apreciaban los autores analizados, y, al contrario de lo que pasó en Europa, este sistema no había cambiado en Japón. Por esta razón Francisco Javier consideró importante describir y exaltar el respeto que se tenía a los hidalgos, los samuráis, aunque no poseyeran recursos. En Europa hasta el siglo XV los hidalgos gozaron de los mismos privilegios que la nobleza, eran vistos como el primer escalón de la alta clase social; pero durante el siglo XVI Europa se vio inmersa en una serie de cambios políticos, económicos y sociales que acabaron por hacer a un lado a los hidalgos, pues habían perdido

sus funciones bélicas y no contaban con los recursos económicos necesarios (Redondo Álamo, 1982).

Esta situación no era extraña para Francisco Javier, pues su familia también había sido relegada cuando perdiera el castillo al convertirse Navarra en provincia española en 1512. Como sus hermanos lucharon para recuperar la independencia de Navarra, a la familia se le negó ocupar puestos importantes, tanto en el gobierno como en la Iglesia de España, en los años sucesivos. Aun así, en ningún momento prefiere o considera a los japoneses mejores que los europeos, aunque sí son mejores que cualquier otro gentil que hayan descubierto.

No es extraño que considere de esta forma a los japoneses, pues en primer lugar Francisco Javier se había desilusionado de los indios al tratar de convertirlos, porque no aceptaban la religión católica y no dejaban sus costumbres “bárbaras”. Al no recibir ayuda de los portugueses que se encontraban en la India y estar en constante lucha con los musulmanes de la región decidió pasar a Japón, donde le habían dicho podría hacer mayores progresos. En sus cartas está justificando la decisión de llevar la misión a Japón y por eso predomina el gentil civilizado que recibe de buen grado a Dios, sin necesidad de hacer uso de la fuerza. Fue con ideas ya preconcebidas que viajó a aquel país, y su idealismo y positividad hacia los japoneses se debió a las esperanzas que había puesto en la misión. Quizá si la misión en la India no hubiera sido una desilusión para él su opinión sobre los japoneses hubiera sido más crítica.

Lo que a Francisco Javier más le importaba plasmar en sus cartas era la relación entre el japonés y la religión católica, donde termina describiendo “su ideal, ético o estético” (Todorov, 1993: 28), como le hubiera gustado que fuera la situación en Europa. Es por lo que pone énfasis en que en Japón “no hay moros ni judíos” (Zubillaga, 1968: 269) contra quienes pelear la supremacía religiosa, y todos son blancos dados a la razón, que condenan la mayoría de los pecados que reconoce la Iglesia. Y lo que es más importante: “Esta isla de Japón está muy dispuesta para en ella se acrecentar mucho nuestra santa fe” (Zubillaga, 1968: 357).

Francisco Javier no polariza, no se va a los extremos de criticar a su sociedad ni a la otra de los japoneses, para él hay una igualdad entre ambas; él habla por y para la Compañía, se identifica más con los primeros discípulos de Jesús y por eso comienza la evangelización de Japón como lo hicieron aquellos hombres. Fue a través de sus cartas que se construyó en Europa la imagen de los japoneses que, aunque con costumbres contrarias a las europeas,

estaban en el punto necesario de civilización para entender y aceptar la religión católica. No se puede saber hasta qué punto él mismo suavizó las descripciones del otro, lo que sí se sabe es que en Roma, donde Ignacio de Loyola fungía como el primer editor, las cartas sufrían recortes y se suprimían pasajes que no se consideraban adecuados. Esta edición fue uno de los primeros problemas contra los que se enfrentó Alessandro Valignano, pues las cartas que circulaban en Europa no se parecían a la realidad que él encontró en Japón. Por otro lado, la estancia de Francisco Javier en Japón no tuvo contratiempos insalvables, y fue recibido en la mayoría de los lugares con mucho entusiasmo, al contrario de otros misioneros que no tuvieron la misma suerte y en sus descripciones de los japoneses fueron menos benevolentes.

Sin embargo, fue gracias a la circulación de las cartas de Francisco Javier que los europeos sintieron el llamado a las misiones, con lo que aumentaron los miembros de la Compañía y la redacción de cartas *indipetae*, con las que se pedía ir como misionero a América o Asia. Cuando se comenzaron a publicar hagiografías sobre Francisco Javier a finales del siglo XVI, su impacto fue en aumento, pues había sido un misionero célebre y futuro santo cuya veneración en Francia y Bélgica avivó la redacción de cartas *indipetae* en el siglo XVII en esos países (Maldivsky, 2012: 157). Francisco Javier le dio a Europa y a la Compañía la visión del otro necesaria para fomentar la misión en Japón, así como en América y otras partes de Asia, y para contrarrestar los efectos negativos que las herejías habían dejado en la Iglesia Católica.

B) El otro en Alessandro Valignano

Para Valignano era importante que la información que llegara a Roma fuera lo más concreta y objetiva posible, con el fin de evitar que distintos puntos de vista ocasionaran una mala interpretación al momento de la edición de las cartas. Con la primera embajada de japoneses que envió a Europa se vio en la necesidad de elaborar una descripción más detallada y clara sobre el carácter y las costumbres de estos, así como de su religión. Pero el proyecto no podía reducirse solo a eso, pues el General de la Compañía le había pedido un informe sobre el estado de la misión a su llegada.

Como se vio en el primer y el cuarto capítulo, la misión en Japón no estaba bien estructurada, principalmente porque el superior relegaba a los católicos japoneses a un segundo plano y no se les estaba enseñando como en los noviciados y colegios de Europa.

Aunque el superior había decidido hacerlo así, también la distancia entre Japón y Roma era un problema para la comunicación, pues los métodos y textos que se utilizaban allá no llegaban a Japón. Desde el principio de la Compañía la educación fue una pieza medular, por lo cual, antes de cumplir un siglo, la Orden ya contaba con una red de colegios y universidades en Europa, que se extendió a las regiones del mundo donde las misiones jesuitas se asentaban. Estos centros educativos no solo eran establecimientos donde se enseñaba a los estudiantes, también se convirtieron en centros de producción del conocimiento. Al mismo tiempo, funcionaron como lugares de elaboración de textos de devoción y de manuales colegiales (Margenat Peralta, 2016: 10).

Por eso una de las más grandes aportaciones de Valignano fue organizar la misión para establecer colegios y noviciados que evangelizaran correctamente y prepararan a los japoneses para poder llegar a ser sacerdotes y ser aceptados en la Compañía; también fomentó la unión entre europeos y japoneses católicos y adaptó las costumbres locales al modelo jesuita. El *Sumario de las cosas de Japón* fue escrito con el fin de “dar alguna noticia a Roma más clara de esta Provincia de Oriente” (Valignano, 1954: 1), ahí se expuso el plan general que Valignano ideó para llevar con éxito la iglesia a Japón; es por eso que se expone detalladamente la administración de la misión: los lugares hasta donde se extendía el alcance de esta, la cantidad de conversos, cuantas casas y colegios había hasta el momento, qué señores de Japón los apoyaban, de dónde sacaban dinero y cómo este no les alcanzaba, quiénes eran admitidos, la importancia de formar un clero japonés, entre otras cosas.

El propósito de Valignano con este texto era obtener apoyo económico de Roma para la misión en Japón y justificar dos decisiones que habían causado mucha polémica en Europa: la participación de los jesuitas en el negocio de la seda con China y el haber aceptado de forma oficial el puerto de Nagasaki por parte del señor de Ōmura. Cuando el General de la Compañía, el padre Mercuriano, mandó a Valignano a Japón le pidió que investigara si la Orden podía prescindir del dinero que se sacaba con la seda, pues las autoridades se oponían a este negocio que no era seguro ni edificante (Álvarez-Taladriz, 1954: 42). Además, en Europa se criticaba que los jesuitas se enriquecían con este negocio y vivían acomodadamente. Aunque todos se oponían a que los jesuitas en Japón continuaran con el comercio, Valignano sabía que no era posible sustentar la misión sin ese ingreso, así que en su *Sumario* justificó el negocio de la seda como pura necesidad y caridad. La cesión de

Nagasaki a los jesuitas tampoco fue bien recibida por los superiores de Roma, pero Valignano se aseguró de explicar las razones por las que se había aceptado el puerto y cómo beneficiaría a la misión.

Como se dijo anteriormente, uno de los motivos para escribir el *Sumario* fue tratar de obtener más ayuda económica de Europa para la Iglesia en Japón, pues los gastos no alcanzaban a cubrirse con lo que se ganaba de la seda y lo que aportaban los jesuitas en Goa, además de lo que daba el rey de Portugal. Conforme la misión creciera y progresara se necesitaría más dinero. Bajo esta idea también mandó la embajada en 1582,¹⁶⁴ ya que no podía ir él en persona ni podían las autoridades europeas viajar a Japón, y era de suma importancia que en Europa experimentaran de primera mano lo que pasaba en la isla (López-Vera, 2018: 2).

Pero con el *Sumario* también quería mostrar la realidad de la misión en Japón, así como los progresos que se habían logrado entre los japoneses. Compartía la función propagandística con la embajada antes mencionada, mediante la cual los japoneses conocerían la grandeza de la Iglesia Católica y las costumbres europeas, mientras que los europeos verían el éxito de la misión en Japón (López-Vera, 2018: 3).¹⁶⁵ Por último, el *Sumario* sería una especie de manual que ayudaría a los misioneros que viajaban a Japón a familiarizarse con las costumbres japonesas y con el método de adaptación jesuita de la misión.

Alessandro Valignano se valió de su experiencia en Japón para escribir el *Sumario*, pues para él era importante la experiencia propia para adquirir el conocimiento completo sobre la realidad (López-Vera, 2018: 2); además, se entrevistó varias veces con don Francisco, *daimyō* retirado de Bungo para entender mejor a los japoneses, su carácter y

¹⁶⁴ Ver nota 60, capítulo I (pág. 35).

¹⁶⁵ Los europeos se sintieron maravillados por el exotismo de los japoneses, estos últimos fueron recibidos con mucho entusiasmo y tratados como embajadores de un rey. Los franciscanos criticaron mucho que se dirigieran a los japoneses como si fueran príncipes, cuando este no era el caso; los jesuitas no mintieron sobre la categoría de los embajadores, pero la gente los quería ver como personajes importantes de Japón (López-Vera, 2018: 4). La repercusión de la embajada en Europa fue el aumento en las solicitudes para viajar como misionero a Japón. Por otro lado, en Japón no se cumplieron las esperanzas que se tenían en la embajada, pues el edicto de 1587 restringió el catolicismo y los embajadores no pudieron realizar su labor como difusores del catolicismo en Europa. A raíz de la embajada japonesa se publicó *De Missione*, la crónica oficial, que está basada en los diarios que escribieron los japoneses cuando estuvieron en Europa. Es un texto muy cuidado que conserva poco de los originales; aunque los japoneses tampoco vieron la realidad europea, pues Valignano fue muy estricto en lo que podían o no ver, todo lo que no fuera edificante estaba prohibido como: visitar un país que no fuera católico y dormir en cualquier otro lugar que no fuera un colegio jesuita (López-Vera, 2018: 6).

costumbres, así como los acontecimientos históricos importantes y el papel de su religión dentro de la sociedad. Aun así, en el proemio de su obra se disculpa por “la falta que en él hubiere” debido a su “rudeza” y a “tan grande variedad y novedad de las cosas” que presenta, pues son tan contrarias a las conocidas en Europa que “no hay uso ni experiencia de ellas” (Valignano, 1954: 3).

El principal receptor del texto de Valignano es el General de la Compañía: “Dirigido a nuestro Padre, de santa memoria, Everardo Mercuriano” (Valignano, 1954: 1). También se contemplaba a otros miembros de la Compañía, sobre todo a aquellos que quisieran viajar a Japón para ayudar con la misión, como se mencionó anteriormente. Debido a que el *Sumario* fue concebido por Valignano como un informe de carácter oficial, su discurso está elaborado con el mayor cuidado de principio a fin. Las descripciones llevan todo el peso, pues lo que se buscaba era la explicación de la realidad en Japón, más que la narración de acciones. Describe a los japoneses por lo que los hace diferentes a los europeos:

Realmente se puede decir que Japón es un mundo al revés de como corre en Europa, porque es en todo tan diferente y contrario que casi en ninguna cosa se conforman con nosotros, de manera que en el comer, en el vestir en las honras, en las ceremonias, en la lengua, en el modo de tratar, en el asentar[se], en el edificar, en el servicio de sus casas, en el curar los heridos y enfermos, en el enseñar y criar sus niños y en todo lo demás es tan grande la diferencia y contrariedad que no se puede escribir ni entender (Valignano, 1954: 33-34).

Describir al otro mediante la señalización de lo que lo hace diferente a uno suele ir de la mano con la creencia de que la sociedad propia es superior a la ajena. Además, si la sociedad ajena carece de aspectos valorados en la propia, suele haber un menosprecio de la primera. Por otro lado, al describir al otro por lo que se quiere que sea, poniendo nuestros ideales en su sociedad, se le está enaltecendo. La realidad es que estas dos vertientes que parecen opuestas muchas veces se complementan (Todorov, 1993: 27-28). En el *Sumario* es muy común ver juntos al elogio y al desprecio pues, aunque los japoneses son superiores en algunos aspectos a los europeos, en otros son inferiores. Alessandro Valignano es más crítico que Francisco Javier para ver los defectos de los japoneses, por eso dedica todo un capítulo para describir lo que él considera costumbres malas:

Las buenas partes que tienen los japoneses son muy afeadas y destruidas con otras malas que se hallan entre ellos, que fueron siempre comunes a toda la gentilidad, con las cuales se ven en ellos unos altibajos y unas contrariedades tan grandes, que se

puede bien decir de ellos lo que decía Jeremías de los cestos que delante del templo le mostró nuestro Señor, de los cuales uno estaba lleno de buenos higos y muy buenos, y otro estaba lleno de malos higos y muy malos. Porque de la misma manera los japoneses tienen algunas costumbres buenas o partes y muy buenas, con las cuales se pueden comparar con las más nobles, prudentes y bien criadas naciones que hay en el mundo, y tienen otras partes malas y que no pueden ser peores; las cuales, con tener entre sí una cierta contradicción, es cosa maravillosa ver cómo se pudieron juntar en los mismos en tan subido grado (Valignano, 1954: 25).

Pero antes de comenzar con lo malo dedica un párrafo para elogiar la prudencia y la razón de los japoneses, con lo que se ve la dualidad del elogio y desprecio presentes en su texto. Para Valignano era importante que en Europa vieran que los japoneses no eran bárbaros incivilizados, sino seres civilizados que, aunque parecían extremadamente diferentes a los europeos, en realidad compartían la capacidad intelectual que los hacía parecerse en algunos aspectos a la sociedad europea. Al mismo tiempo enaltece su exotismo, aquellas costumbres extrañas que los hacen ser japoneses.¹⁶⁶

Aunque Valignano muestra tanto lo bueno, aquello que se ajusta a la civilización que conoce, como lo malo, aquello que es propio de gentiles, en términos de evangelización habla de forma positiva sobre los japoneses. El fin último de Francisco Javier y Alessandro Valignano era seguir convirtiendo japoneses y afianzar a la Iglesia católica en el país. Para lograrlo Valignano sabía que necesitaban implementar colegios y noviciados, como en Europa, por lo que dedica gran parte de su texto a explicar su plan al respecto. Desde sus inicios, la Compañía de Jesús se preocupó por formar a sus aspirantes, pues para Ignacio de Loyola era fundamental que los jesuitas tuvieran un crecimiento tanto espiritual como intelectual. Gracias a esto los jesuitas ocuparon un papel relevante en la elaboración de la doctrina católica contrarreformista: “La reelaboración doctrinal del dogma católico y, sobre todo, la redefinición del pensamiento teológico-político, para fortalecer la legitimidad del Papado y de los gobernantes católicos” (Campillo, 2011: 57). Además, redactaron y editaron manuales, guías, instrucciones, sermones, entre otras publicaciones que servían para difundir el dogma católico y hacerles publicidad.

La única forma de lograr que la Compañía invirtiera más dinero en Japón era mostrando que se habían hecho progresos y que era seguro que el catolicismo seguiría

¹⁶⁶ Para los misioneros europeos las diferencias que presentaban los japoneses fueron motivo de atención y muchas veces dedicaron textos enteros a explicarlas detalladamente. Tal es el caso de Luís Fróis y su *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses*, donde presentaba más de cuatrocientas diferencias (Ortiz de Lanzagorta Múgica, 2017: 9).

creciendo, pues los japoneses estaban hechos para recibir la religión; por esa razón Valignano dedica todo un capítulo del *Sumario*, el sexto, a la empresa de Japón: “Sin duda, la más importante y provechosa de cuantas hay en estas partes de Oriente, y aun en todo lo descubierto” (Valignano, 1954: 131). Lo que Alessandro Valignano hizo con el *Sumario* fue convertirlo en un texto propagandístico de la Compañía de Jesús en Japón. Esto no es un caso aislado en el mundo católico, pues otros misioneros, de otras órdenes, hicieron lo mismo en sus crónicas de indios en América. Un ejemplo de esto es la *Historia de los Indios de la Nueva España* de Motolinía, donde “el fraile desatiende lo etnográfico, da poco lugar a lo precolombino (apenas ocho capítulos que abordan cuestiones inherentes a la religión indígena) y se centra en las proezas de los frailes” (Aldao, 2017: 2).

Para reforzar esta idea propagandística mandó la embajada, pero ni esta ni el texto lograron un aumento económico significativo. El papa Gregorio XIII había estipulado cuatro mil ducados al año, Sisto V agregó dos mil ducados más, pero el dinero no llegaba completo hasta Japón. Entre 1585 y 1603 solo una vez se recibieron los seis mil ducados, entre 1604 y 1607 la dotación anual se anuló, un año después se reanudó, pero con la cantidad de cuatro mil ducados (López-Vera, 2018: 23). Aunque el *Sumario* no lograra su cometido, permite analizar la importancia que tuvo Japón durante el siglo XVI para los jesuitas y para la Iglesia Católica en general. Las descripciones de Alessandro Valignano son una fuente de información que explica por qué los misioneros vieron a los japoneses como personas civilizadas que aceptaban la religión católica, contrarios a los indígenas de América, la India y África que eran vistos como buenos salvajes o bárbaros. Los japoneses eran “autosuficientes, tenían una fuerza militar importante, no parecían ser conquistables” (Ortiz de Lanzagorta Múgica, 2017: 14); lo opuesto a los indígenas inocentes y carentes de conocimientos. Sin duda, la contraposición entre japoneses e indígenas también contribuyó a la imagen positiva y civilizada que se tuvo de Japón.

El *Sumario* nunca se publicó, pues no había sido concebido para un público general, y permaneció inédito en forma de manuscritos que se leyeron dentro de la Compañía. Sin embargo, fue Valignano quien forjó la opinión predominante sobre los japoneses en Europa hasta el siglo XIX, gracias a que los historiadores reprodujeron lo esencial sobre Japón que contiene el *Sumario*. Quizá el más importante de estos historiadores sea el P. Maffei, quien recibió un manuscrito del *Sumario* en Roma. Maffei reprodujo con gran fidelidad a

Valignano en su *Historicarum Indicarum libri XVI* (1588), obra que contó con más de treinta ediciones en varias lenguas europeas (Álvarez-Taladriz, 1954: 197-198).

La investigadora Hayakawa Iku, en las conclusiones de uno de sus artículos,¹⁶⁷ habla sobre el impacto que el *Sumario* de Valignano pudo haber tenido en la composición de la *Relación* de Rodrigo de Vivero. Al respecto, la investigadora afirma que Valignano fue una fuente de información importante para Vivero; esto porque ambos autores comparan los modos de conducta de los japoneses con aquellos que presentan los cortesanos, debido a que son muy educados y formales. Pero la comparación de Valignano y Vivero no es extraordinaria, pues las cortes en Europa son parte de su época; además, Vivero estuvo en la corte de Madrid durante su adolescencia y Valignano nació en Nápoles cuando estaba bajo dominio español y estaba familiarizado con las formalidades de la corte. Del mismo modo, decir que la visión positiva sobre los japoneses coincide en Vivero y Valignano no es suficiente para afirmar que Vivero leyó el *Sumario*. Como se ha ido analizando en este capítulo, la visión positiva que comparten los autores, incluido Francisco Javier, puede ser consecuencia de los motivos de producción de sus textos; así como de la experiencia personal, que en caso de los tres autores fue positiva, pues no tuvieron enfrentamientos particulares con los japoneses. Aunque la opinión de Hayakawa es interesante y factible, se debe hacer un estudio detallado sobre la recepción y circulación del *Sumario*, que explique si pudo llegar hasta Rodrigo de Vivero y de qué forma; pues no es lo mismo que Vivero lo haya leído de forma directa o por alguna fuente indirecta, ya sea jesuita, de otra orden religiosa o por medio de historiadores. El objetivo de esta tesis no es analizar la influencia de un autor, o autores, en otro; ese tipo de estudio requiere una investigación en sí misma, algo que un solo artículo o capítulo en una tesis no puede aclarar.

C) El otro en Rodrigo de Vivero

En la *Relación del reino de Japón*, Rodrigo de Vivero dejó constancia de su más grande aventura: el naufragio en Japón cuando regresaba de Filipinas a la Nueva España. Tras la llegada de los españoles a América, y bajo el reinado de Felipe II, se volvió fundamental

¹⁶⁷ Se pude encontrar en *Historia de las relaciones entre Japón y España* (2010) bajo el nombre “Tokugawa Ieyasu to Supein: Bibero to Bisukaino no nihonjinkan. *Nihon kenbunki* to Bisukaino *Kingintō tanken hōkoku* wo shiryō to shite”.

continuar con el objetivo principal del viaje de Cristóbal Colón: descubrir una ruta propia de comercio con Asia. Principalmente se buscaba entrar en el negocio de las especias, pero al comenzar la explotación de minas en la Nueva España se abrió otra posibilidad económica para España: comprar productos asiáticos a bajo costo y venderlos en América y España a mayor precio para obtener una ganancia, gracias a que la plata estaba sobrevaluada en Asia (Cervera, 2017: 194).

En un principio las expediciones que viajaron a Filipinas, con destino final a China, zarpaban desde España y cruzaban el estrecho de Magallanes, pero no tuvieron éxito en establecer una colonia en Filipinas ni en trazar una ruta segura, pues el viaje de regreso era peligroso. En 1559 Felipe II le ordenó al virrey Luis de Velasco que preparara un viaje a Filipinas, la opción más viable era que la flota zarpara de la Nueva España porque estaba más cerca que España y ahí la extracción de plata iba en aumento (Cervera, 2017: 194):

La flota, compuesta por cinco barcos, zarpó del puerto de la Navidad el 21 de noviembre de 1564. [...] La expedición de vuelta a la Nueva España fue dirigida por Felipe de Salcedo, [...], aunque el responsable no era otro que el navegante agustino Andrés de Urdaneta. El 1 de junio de 1565 partió del puerto de Cebú la nave *San Pedro*. El derrotero que siguió Urdaneta desde Filipinas se dirigía hacia el norte, casi bordeando Japón, para llegar a los 38 o 40 grados de latitud norte. El 8 de octubre llegaron a Acapulco. Éste fue el primer viaje confirmado de Asia a América a través del océano Pacífico (Cervera, 2017: 195).

Gracias a esto se estableció una ruta de comercio conocida como del Galeón de Manila o Nao de China. Cuando Rodrigo de Vivero salió de Filipinas rumbo a la Nueva España en 1609 la ruta que siguió la nao *San Francisco* fue la misma. Era muy peligroso cruzar el Océano Pacífico, sobre todo en los viajes de regreso, y se debía cuidar el tiempo para zarpar en Filipinas y Nueva España debido a los monzones: “De Filipinas salían la primera semana de julio y llegaban a Acapulco, [...] a últimos de diciembre. La marcha del puerto novohispano debía ser [...] en abril, para arribar al archipiélago asiático hacia julio o agosto” (Martínez, 2015: 58). Aún con todas las previsiones, los naufragios eran muy comunes tanto en el Pacífico como en el Atlántico, y esto dio lugar a una serie de relatos de naufragios e infortunios durante los siglos XVI y XVII.

En Rodrigo de Vivero el naufragio funciona como un prelude para lo verdaderamente importante: su estancia en Japón. Por esta razón nombró a su texto *Relación de reino de Japón*, sin contener la palabra naufragio dentro del título. Aun así, el relato del naufragio,

aunque pequeño, cumple con las características básicas de una narración de este tipo: da el día del naufragio, describe la tormenta que ocasionó el naufragio, continúa con el hundimiento y las pérdidas económicas y humanas, y cómo llegaron a tierra por sus propios medios los sobrevivientes (Castro Fresnadillo, 1992: 39). En el caso de Rodrigo de Vivero, la peregrinación tierra adentro y la vuelta a casa no está marcada por la desventura, la suya fue una estancia cómoda y provechosa. Pero el relato del naufragio también sirve para sensibilizar al destinatario, el rey Felipe IV, y a los posibles lectores del texto.

Los motivos que llevaron a Rodrigo de Vivero a escribir su *Relación* quedaron expuestos en la dedicatoria y el prólogo. El primero es contar los trabajos que padeció prestando servicio al rey desde que nació; el segundo es decirle “algunas verdades que, si Vuestra Magestad mira el amor con que se escriben, podránle salir útiles” (Uchmany Weill, 2016: 83); el tercero es referir sus tormentos para que los lectores sacaran provecho de ellos. Esos son los motivos que Rodrigo de Vivero explícitamente da, sin embargo, el objetivo al escribir su texto era lograr reconocimiento del rey por todo lo que había hecho como su fiel sirviente, pues Vivero sentía que no se le había dado el apropiado reconocimiento que un hombre de su calidad merecía.

Por parte de su madre Rodrigo de Vivero contaba con la encomienda de Tecamachalco y por parte de su esposa con las minas de Taxco. Como hijo de españoles nacido en la Nueva España tenía ciertos privilegios y podía acceder a ciertos puestos, aunque el de virrey o miembro de la Real Audiencia eran solo para peninsulares. Esta separación entre peninsulares y criollos creó resentimiento en estos últimos, pues a pesar de ser fieles servidores de la Corona no eran iguales a los españoles. Los criollos eran diferentes a los españoles y a los indígenas, y comenzaron a “adquirir una identidad étnica propia” (Magdaleno Martínez, 2018: 44), orgullosos de su lugar de nacimiento; para el siglo XVIII la nueva identidad de este grupo terminó en un “importante movimiento cultural e ideológico [...] que a la larga sería el responsable de la emancipación de las colonias europeas en América” (Magdaleno Martínez, 2018: 51).

En Rodrigo de Vivero este sentimiento está presente, sobre todo en sus *Avisos y proyectos*, donde critica el empobrecimiento de la Nueva España mientras España se enriquece y no administra bien ese dinero, así como el número elevado de españoles que pasaban a América y querían vivir como los más ricos cuando su clase social no era

precisamente alta. Vivero ya se sabe criollo y está orgulloso de ello, y espera que el rey comience a valorar los aportes que los nacidos en la Nueva España pueden hacer si se les da la oportunidad, porque quién mejor para gobernar este lugar que los que lo conocen. Las críticas que lanza contra los peninsulares y la sociedad española son bastante fuertes, aunque trata de disfrazarlas de consejos para mejorar España y la Nueva España, pero al escribir ya avanzado en años y tras haber “peregrinado por el mundo con tantos méritos ganados y tanto tiempo perdido ya en España, ya en Italia, ya en la mar, ya en las Indias Mexicanas, ya en la China y en el Japón” (Uchmany Weill, 2016: 85), así como Perú y Panamá, Vivero se siente con el derecho de opinar, un derecho dado por las experiencias acumuladas.

Dedicar la *Relación* al rey no es nada nuevo ni extraño, pues fue bajo sus órdenes que viajó como gobernador interino a Filipinas, lo que lo llevó a naufragar en Japón. Los exploradores y conquistadores fueron los primeros en escribir crónicas y relaciones sobre América, como una forma de dar constancia del Nuevo Mundo al que se llegó y las grandes hazañas realizadas, y al mismo tiempo justificar la conquista frente a las críticas que pudieran surgir. Son “representantes de un discurso oficial” dedicado a la figura de poder (López de Mariscal, 2007); aunque los misioneros que llegaron a la Nueva España también elaboraron crónicas que explicaban más detalladamente la cultura de los indígenas conquistados, junto con las labores de evangelización que se estaban realizando, la obra de Rodrigo de Vivero guarda más afinidad con los textos de los conquistadores, exploradores y viajeros oficiales, principalmente por los motivos personales que lo llevaron a escribir su *Relación*, y que se explicaron anteriormente.

Comparten también la narración de acciones, donde hay un principio, un desarrollo y un fin: “en el relato de viaje, desde luego, este principio y este fin corresponden con el periplo del viajero que se concibe a sí mismo como el protagonista de una gran aventura, que es el viaje mismo, ya que éste le permite adentrarse en territorios ignotos o salvajes” (López de Mariscal, 2007). En el caso de Rodrigo de Vivero la narración comienza con el naufragio y la llegada a Japón; continúa con su estancia en ese país, donde recorre los puntos más importantes, como la capital y la corte de Tokugawa Ieyasu; y termina con su partida hacia la Nueva España.

Pero no solo tiene semejanza con estos textos, los aspectos que describe fueron tomados casi punto por punto de las relaciones geográficas que Felipe II mandó realizar a

partir de 1569 en la Nueva España para conocerla de forma más completa. Los cuestionarios que se elaboraron se centraban en “la geografía, mineralogía, botánica, zoología, historia, lengua, costumbres y estadísticas demográfica y económica” (Carrera Stampa 1968: 1); todos los datos recabados ayudarían para encontrar una mejor manera de administrar el virreinato. Bajo estas categorías Rodrigo de Vivero describió Japón, pues le interesaba que la Corona española viera los beneficios que traería el establecer relaciones diplomáticas y comerciales con ese país. Por eso centró su atención en las grandes ciudades y en el número de habitantes en ellas, que en algunos casos rebasaban en magnitud a las españolas y europeas; los recursos naturales con los que contaba Japón; un poco sobre su historia y su relación con otros países, como China y Corea; su carácter y costumbres, entre otras cosas.

Durante su estancia en Japón Rodrigo de Vivero se dio cuenta que ese país podía funcionar perfectamente como una base para los barcos que regresaban de Filipinas a la Nueva España, ahí podrían abastecerse y el viaje sería mucho más seguro. Pero no solo eso, mantener buenas relaciones con Japón significaba tener otro mercado comercial, además de más extracción de plata; así como un aliado en Asia, pues ya no sería una amenaza para Filipinas, sino que podría ayudar en la, posible, conquista de Corea. Es por eso que se detiene a contar cómo Hideyoshi conquistó Corea, pero al morir los japoneses “aflojaron y no supieron, ni aun quisieron conservar lo ganado” (Uchmany Weill, 2016: 125). Esta información está manipulada por Vivero para hacer lucir bien a los japoneses, aunque la verdad era diferente: Hideyoshi ordenó dos expediciones a Corea, una en 1592 y otra en 1597, y ambas ocasionaron muchas pérdidas humanas y materiales para Japón; por eso, tras la muerte de Hideyoshi la conquista de Corea se suspendió (Tanaka, 2011: 131-132).

En la *Relación* de Rodrigo de Vivero las descripciones vívidas de Japón funcionan para configurar una imagen específica del país, “el relato es concebido como una imagen”, lo que quiere decir que las descripciones de los espacios por los que viaja, edificios y sitios naturales, están subordinados a la creación de un espectáculo y tienen igual o mayor importancia que la narración de la travesía (López de Mariscal, 2007). Tanto la narración de la aventura de Vivero, que justifica su idea de haber soportado grandes trabajos para gracia del rey, como la descripción de Japón, que prueba los beneficios de establecer relaciones con los japoneses, son importantes en la *Relación* y se complementan, pues es fundamental a partes iguales destacar la aventura y el espacio donde se llevó a cabo.

Aunque su estancia en Japón no fue una visita oficial, Rodrigo de Vivero se asumió como un diplomático en todo momento, dispuesto a sacarle provecho a su tiempo en ese país; por lo que su texto se enfocó en demostrar las alianzas y tratos que acordó con Hideyoshi. En la *Relación* no escribió solo como un particular, también escribió como funcionario de la Corona española que, como tal, se preocupaba por el bienestar de España y de la Nueva España, el lugar donde nació. Es por eso que sus peticiones a Hideyoshi se centraron en tres puntos: el primero fue proteger a la religión católica, por lo que pidió que a los misioneros se les dejara evangelizar libremente; el segundo tenía que ver con la diplomacia, pues expresó su deseo de que Japón fuera amigo de España; el último estaba ligado al punto anterior, pues con el fin de conservar en términos amistosos la relación entre los dos países esperaba que Japón expulsara a los holandeses de su territorio.

Para Rodrigo de Vivero la contribución más grande que hizo en su vida fue iniciar las relaciones diplomáticas con Japón, por lo que no iba a pintar una imagen negativa de los japoneses; de hecho, Vivero es muy idealista, al punto de decir que podría negar su patria por la de los japoneses, aunque claro, no tienen a su rey ni a su Dios. Pero no solo idealizó a los japoneses para quedar bien él, también lo hizo para criticar a los españoles peninsulares que vivían en España y en la Nueva España. Las ciudades estaban mejor planeadas que las españolas, las leyes y el gobierno eran más perfectos, sus cortesías y protocolos también eran excelentes, no mezclaban las clases sociales sin importar que los hidalgos no tuvieran ya dinero, no daban dotes exorbitantes a las mujeres cuando se casaban; estos eran aspectos que a Rodrigo de Vivero no le parecían bien de los españoles y en su texto se encargó de destacarlos. En las relaciones de viajes abundan las críticas a la sociedad a la que pertenece el autor, lo que ocasiona que se formule un ideal, más que la descripción de una realidad (Todorov, 2016: 305).

En el caso de Rodrigo de Vivero es muy notorio que Japón y los japoneses le sirvieron para enaltecerse, incluso de forma explícita en su texto son comunes los pasajes del estilo: “Con la misma tempestad que me había corrido en otras partes, porque el tûmulo de la gente se conmovía a la novedad de los extranjeros y era tanta la que nos seguía, que con mucha dificultad pasábamos por las calles”(Uchmany Weill, 2016: 101) o “En todas partes me hospedaron, agasajaron y regalaron con el amor que pudieran al más estimado de su Rey y

reino” (Uchmany Weill, 2016: 94). Vivero es el protagonista de su texto, él tenía que verse como merecedor de títulos y riquezas: fue por lo que escribió la *Relación* en primer lugar.

Aunque en su vejez Rodrigo de Vivero obtuvo las distinciones de vizconde de San Miguel y de conde del valle de Orizaba, como premios por los servicios prestados a la Corona, tras el regreso a la Nueva España después de su estancia en Japón las relaciones diplomáticas que él había iniciado no prosperaron como le habría gustado. Lamentablemente los problemas en la corte entre aquellos que deseaban que el comercio continuara entre Macao y Japón se opusieron a que Manila también entrara al negocio. Por otro lado, España no iba a dejar que la Nueva España estableciera relaciones con Japón para la explotación de las minas que existían en ese país. La embajada de Sebastián Vizcaíno tampoco ayudó a mantener un buen vínculo entre España y Japón, y los problemas en el país asiático entre las órdenes religiosas y el temor de una invasión desde Filipinas terminaron por condenar al catolicismo y los esfuerzos diplomáticos de Rodrigo de Vivero. La *Relación del reino de Japón* se mantuvo inédita durante el virreinato y comenzó a publicarse hasta la apertura de Japón, como una forma de conmemorar y honrar los primeros intercambios entre España-Nueva España y Japón.

A pesar de haber escrito tres textos diferentes, en tres momentos históricos distintos tanto para Europa como para Japón, Francisco Javier, Alessandro Valignano y Rodrigo de Vivero fueron muy positivos e idealistas con la imagen de los japoneses que pintaron para los occidentales. Esto fue resultado de los motivos que cada autor perseguía que, aunque podrían no parecer similares, en esencia buscaban posicionar a los japoneses como gentiles civilizados dispuestos a aceptar el catolicismo para hacerse propaganda en Europa. En el caso de Javier y Valignano la publicidad iba encaminada a mejorar la imagen de la Compañía de Jesús dentro de la Iglesia católica. Para Vivero lo importante era exaltar sus logros frente al rey de España.

La imagen civilizada del japonés también responde a la representación que existía en la época de los nativos de América e India, pues es en contraposición con estos últimos que los autores consideraron más cercanos a los japoneses a la civilización europea. Al mismo tiempo, los autores se sirvieron del otro japonés para criticar ciertos aspectos con los que no estaban de acuerdo de su propia sociedad, lo que aumenta la idealización de los japoneses y

su forma de relacionarse con la religión católica. La percepción de los autores sobre el progreso del catolicismo en Japón parece en ocasiones demasiado maravillosa, en la realidad la aceptación de la nueva religión debió ser más complicada de lo que los autores relatan, como se dio en América y en otras partes del mundo; aunque ya no compete a este trabajo analizar qué tanto aceptaron los japoneses el catolicismo y de qué forma lo adaptaron a sus necesidades.

Por otro lado, Francisco Javier buscaba justificar su decisión de dejar la misión en la India para comenzar de cero en Japón, Alessandro Valignano pretendía demostrar que la misión en Japón era la más provechosa de todas y merecía mayor aporte económico de parte de la Iglesia, Rodrigo de Vivero quería dejar constancia de su más grande hazaña tanto personal como de funcionario de la Corona. Como se pregunta Todorov: “Hay alguna inclinación natural entre los viajeros a elogiar aquello que han visto; si no, ¿cómo justificar los riesgos, las fatigas, los gastos?” (2016: 311); en el caso de los tres autores analizados esta inclinación a elogiar de la que habla Todorov sí está presente, pues ninguno de los tres podría haber justificado su empresa sin describir al otro en términos positivos.

Francisco Javier, Alessandro Valignano y Rodrigo de Vivero construyeron el Japón que les convenía, de acuerdo con sus motivaciones y las limitaciones de la época. Al final, estos autores consideraban que provenían de una civilización superior a la de los japoneses por el simple hecho de ser católicos; desde su posición de poder trataron de clasificar Japón basándose en suposiciones, asociaciones y ficciones dentro de su sistema relativo de valores, con lo que dejaron cierto tipo de japonés en sus textos. Esta construcción pudo no ser la realidad, pero para los autores lo era y ellos ayudaron a configurar el imaginario japonés de los europeos a partir del siglo XVI. Sus textos son un ejemplo de cómo la sociedad europea se relacionó con lo que le era desconocido, revisarlos permite acceder a su imaginario, al mismo tiempo que muestra aquello que los autores percibieron como diferente y los hizo reflexionar sobre su propia sociedad.

Conclusión

A lo largo de esta tesis se abordaron los diferentes aspectos que constituyeron la forma de ver a los japoneses en los textos de Francisco Javier, Alessandro Valignano y Rodrigo de Vivero. La descripción de las costumbres, de la religión japonesa y de la relación que tuvieron con el catolicismo sirvió como base para explicar por qué el japonés era visto como un gentil civilizado, listo para la evangelización. Además, se profundizó en la producción de las fuentes primarias y del momento histórico en el que se desarrollaron los autores, para mostrar qué tanto estas circunstancias determinaron la visión negativa o positiva que tuvieron de Japón.

En el primer apartado se hizo una recapitulación de la vida de cada autor, del momento histórico de su estancia en Japón y los pormenores de su visita. También se realizó un repaso de las circunstancias de producción de sus textos y de su influencia en Europa, la pervivencia de los manuscritos, si estos fueron impresos en algún momento y dónde se encuentran los ejemplares; así como una explicación de la edición que se utilizó para cada una de las fuentes primarias.

El segundo capítulo trató sobre las características de la sociedad japonesa: sus costumbres, su carácter, la estratificación social, su intelectualidad y la ubicación y planeación de sus ciudades. A partir de estas categorías los autores analizados compararon a la sociedad japonesa con la propia y equipararon a la primera con el sistema feudal europeo, lo que los hizo ubicar a Japón como un país civilizado que no presentaba la barbarie de los pueblos americanos recién conquistados. A pesar de esto, de acuerdo con nuestros autores, a los japoneses aún les faltaba una categoría esencial para no ser considerados bárbaros: la religión católica.

En el tercer capítulo se hizo un repaso de la religión en Japón, principalmente del sintoísmo y el budismo: su origen, cómo evolucionó en el país y cómo al final se sincretizaron las dos religiones. Al mismo tiempo se compararon las impresiones que los autores tuvieron sobre la religión japonesa, donde se enfocaron en criticar la conducta de los monjes. Aunque notaron ciertas similitudes con el catolicismo, que en un primer momento les ayudaron a introducir el evangelio, jamás enaltecieron a la religión japonesa, pues dentro de su imaginario solo su propia religión era la verdadera.

En el cuarto capítulo se analizó el método de evangelización empleado por Francisco Javier, a la manera de la Iglesia primitiva, que continuó Alessandro Valignano siguiendo el sistema de colegios de la Compañía de Jesús. El método de Valignano, que comenzó Javier, tenía como base la adaptación de las costumbres japonesas: la forma de vestir, de comer, de dormir, de relacionarse con los otros. Esto les permitió ser aceptados por la sociedad y enfocarse en la preparación de un clero nativo. Dentro del capítulo también se revisaron los sucesos que comprometieron y condenaron la misión en Japón, donde la postura respecto al catolicismo de cada uno de los unificadores del país jugó un papel importante.

En el quinto capítulo se retomaron las conclusiones de los capítulos anteriores para demostrar cómo los motivos de producción de los textos de cada autor, así como a quienes iban dirigidos, condicionaron la visión positiva que los autores tuvieron de los japoneses; aunque la idealización de esa sociedad también se debió a la crítica y el disgusto que los autores tenían hacia la propia. Los autores analizados consideraron a los japoneses como hombres civilizados y dispuestos a recibir la religión católica porque estaban promoviendo con sus textos a la Compañía de Jesús, en los casos de Francisco Javier y Alessandro Valignano, y así mismo en el caso de Rodrigo de Vivero.

Podemos decir que el objetivo general de la tesis se cumplió, pues se analizó en las fuentes primarias la visión que tuvieron los autores sobre la sociedad japonesa, sobre su religión y sobre la acogida de la religión católica en esas tierras. Esto llevó al análisis comparativo de los motivos por los que cada autor escribió su texto, a descubrir en los tres autores un fin propagandístico, y a estudiar cómo el destinatario de esos textos influye también en la valoración positiva del japonés. La visión, en algunos aspectos idealizada, de la sociedad japonesa y su forma de aceptar el catolicismo son el resultado de la combinación de estos factores.

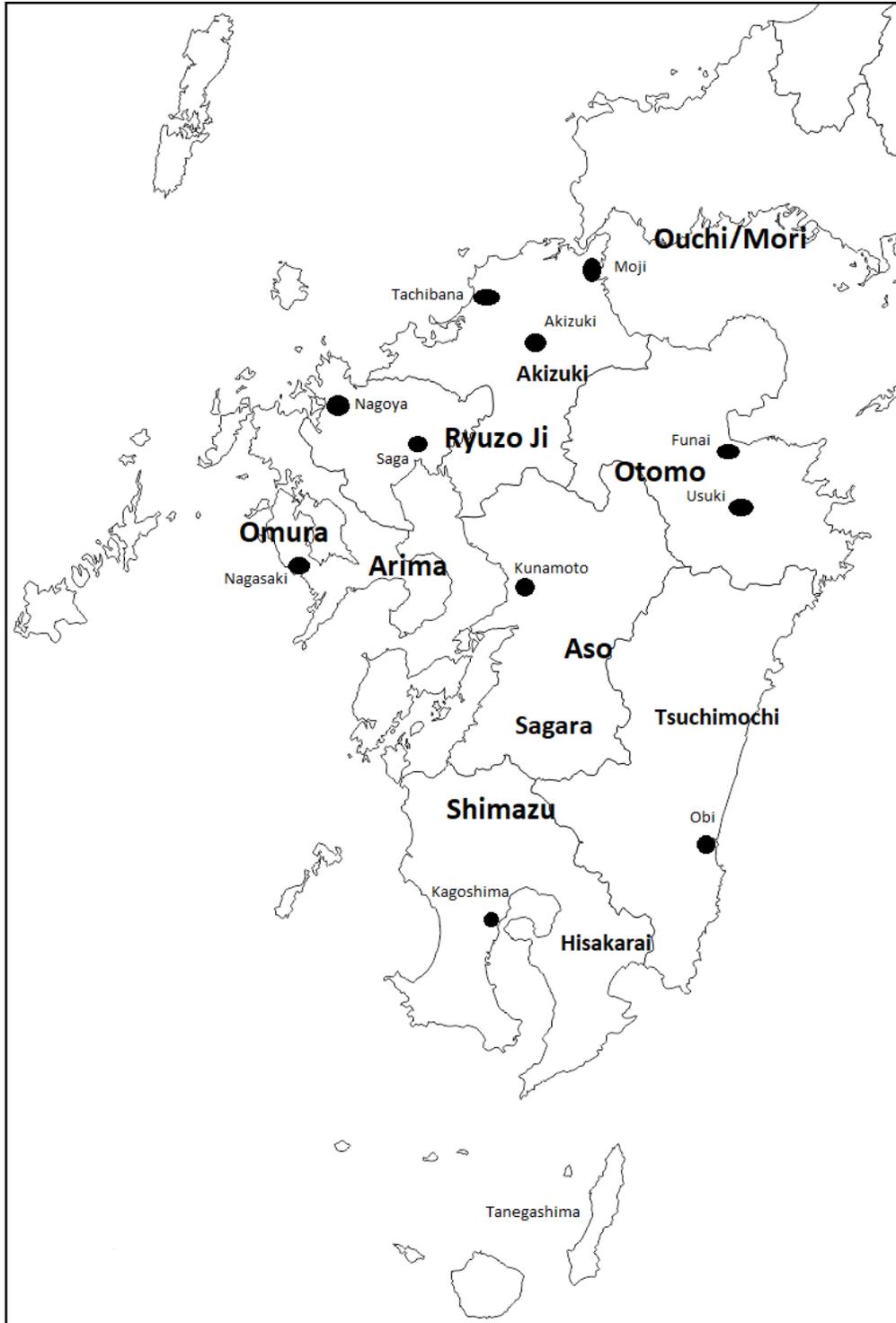
Quedan muchas líneas de investigación para las que esta tesis puede ser un punto de partida, pues aunque se comparó a las sociedades americanas o indias con la japonesa todavía falta profundizar en el contraste entre unos y otros. Esta contraposición les sirvió a los autores para superponer a los japoneses y equipararlos con los europeos. También es necesario investigar en fuentes no católicas, de autores ingleses u holandeses, la visión que tuvieron de los japoneses. Del mismo modo, se tienen que revisar fuentes japonesas que expliquen cómo vivieron ellos la intromisión de los extranjeros en su sociedad, cómo veían a los misioneros

o comerciantes y qué tanto aceptaron la religión católica. Pero no solo se puede seguir la línea del encuentro entre japoneses y europeos en los siglos XVI y XVII; la figura de Rodrigo de Vivero y su texto ofrecen oportunidades de investigación sobre la administración del virreinato, los problemas que surgieron entre España y la Nueva España, el sentirse criollo o la visión de los encomenderos sobre los indios después de la Junta de Valladolid y las nuevas Leyes de Indias que buscaban proteger a los indios.

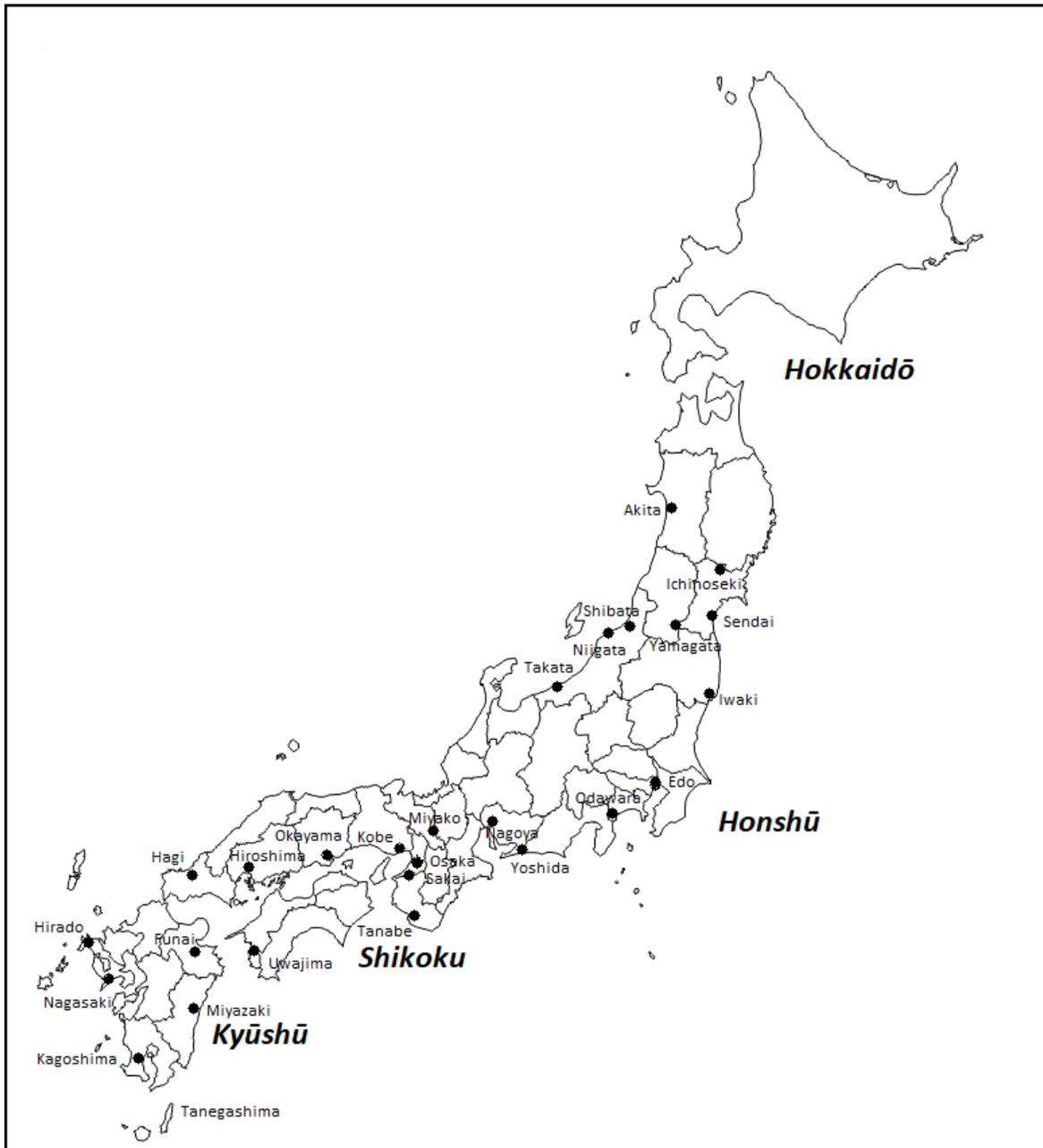
La explicación del contexto histórico japonés, europeo y americano, aun cuando se ha presentado aquí con ciertas limitaciones, permitirá que investigaciones posteriores puedan partir de este estudio. De la misma forma, se han expuesto las razones del fracaso de la misión católica en Japón desde la perspectiva europea, a las que contribuyó el texto de Rodrigo de Vivero de forma directa, pues él pudo presenciar varias de estas durante su estancia; aún queda completar este apartado con fuentes orientales. Aunque todavía falta mucho por analizar de las relaciones entre Japón y Europa en los siglos XVI y XVII, este trabajo espera haber contribuido, con el estudio de fuentes primarias diversas, a entender el impacto cultural que tuvo para ambas partes el encuentro con el otro.

Mapas

Kyūshū en el periodo Sengoku (principales ciudades y *daimyō*)



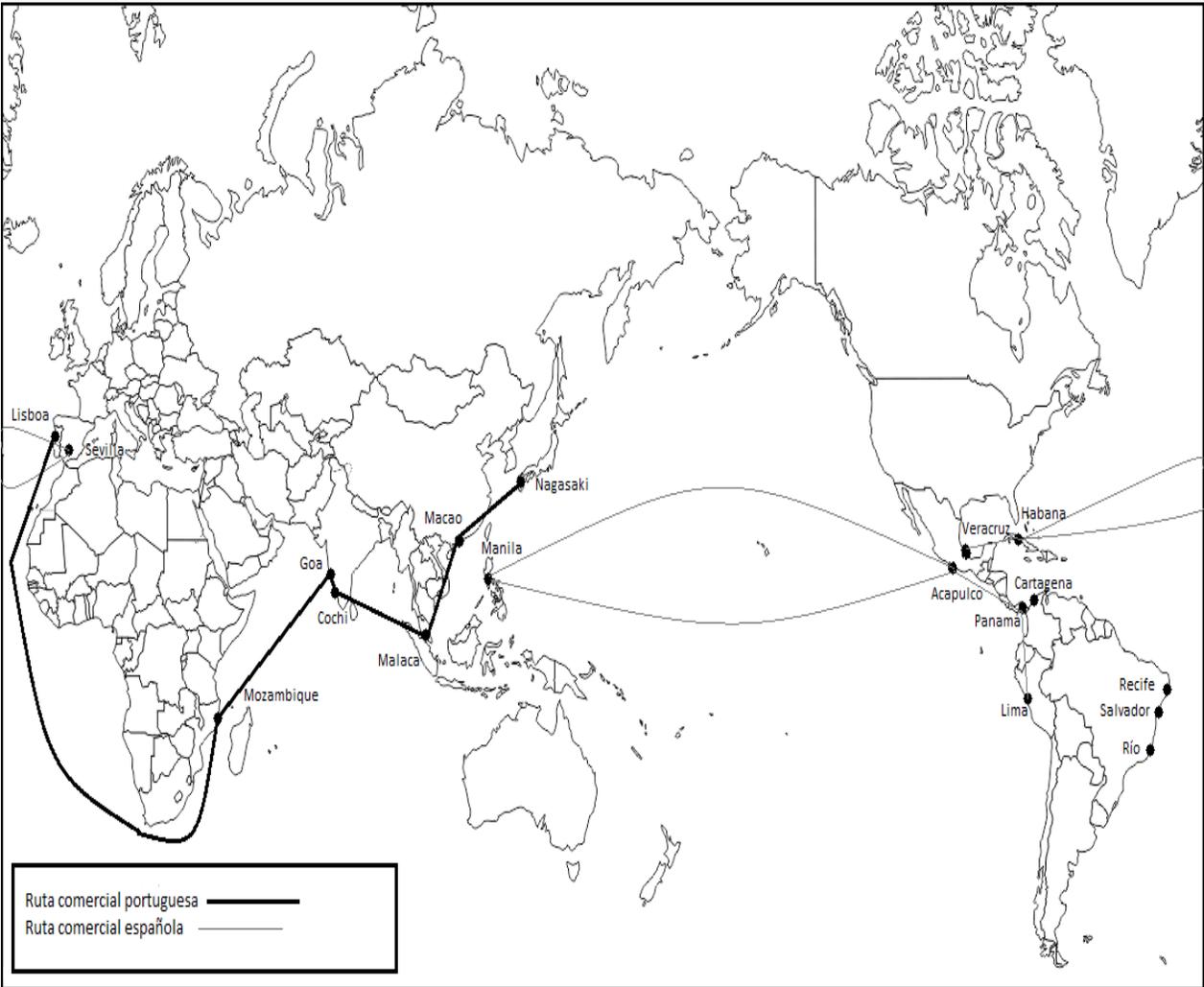
Japón en el periodo Azuchi-Momoyama (1585-1600)



Iglesias de la Compañía de Jesús en Japón hasta 1612



Rutas comerciales



Cronología

Año	Japón	Europa	América
1500- 1510		(1501) Comienza la Guerra de Nápoles entre España y Francia. (1510) Nace Francisco Javier. Afonso de Albuquerque ocupa Goa.	(1502) Moctezuma II asciende al poder en Tenochtitlán.
1511- 1520	(1514) Nace Anjirō.	(1517) Martín Lutero publica sus 95 tesis críticas contra el comercio de las indulgencias, lo que marca el inicio de la Reforma Protestante. Carlos V accede al trono español.	
1521- 1530		(1521) Martín Lutero es excomulgado mediante la Bula <i>Decet Romanum Pontificem</i> .	(1521) Hernán Cortés toma Tenochtitlán. (1523) Llegan los doce franciscanos a la Nueva España. Pedro de Gante funda la primera escuela para indios en la Nueva España. Creación del Consejo de Indias.

1531-1540	(1534) Nace Oda Nobunaga. (1536) Nace Toyotomi Hideyoshi.	(1533) Enrique VIII de Inglaterra es excomulgado, dando origen a la Iglesia Anglicana. (1537) El papa Paulo III declara que los indígenas del Nuevo Mundo son hombres y no bestias. (1539) Nace Alessandro Valignano. (1540) Paulo III confirma a la Compañía de Jesús con la Bula <i>Regimini Militantis Ecclesiae</i> .	(1531) Aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego. Pizarro comienza la conquista de Perú. (1535) Llega el primer virrey Antonio de Mendoza.
1541-1550	(1542) Llegan los portugueses. Nace Tokugawa Ieyasu. (1549) Francisco Javier llega a Japón.	(1542) Se establece la Inquisición romana. (1545) Comienza el Concilio de Trento.	(1542) Promulgación de las Nuevas Leyes de Indias. (1550) Luis de Velasco y Ruiz de Alarcón segundo virrey de la Nueva España.
1551-1560	(1551) Termina la visita de Francisco Javier.	(1551) Termina la Junta de Valladolid, que enfrentó a Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda.	(1551) Se expide la cédula de la creación de la Real Universidad de Nueva España.
1561-1570	(1568) Oda Nobunaga marcha a Kioto, instala como <i>shōgun</i> a Ashikaga Yoshiaki.	(1562) Se producen las Guerras de religión de Francia entre católicos y protestantes, conocidos como hugonotes.	(1564) Nace Rodrigo de Vivero. (1565) Se establece el comercio entre Filipinas y la Nueva España.

		<p>(1565) Conquista de Filipinas por parte de España.</p> <p>(1566) Rebelión protestante en los Países Bajos frente a la defensa del catolicismo de Felipe II.</p> <p>(1567) Felipe II envía al ejército comandado por el duque de Alba a los Países Bajos.</p>	<p>(1566) Gastón de Peralta tercer virrey de la Nueva España.</p> <p>(1568) Martín Enríquez de Almansa cuarto virrey de la Nueva España.</p>
1571-1580	(1579) Primer visita de Alessandro Valignano.	(1580) Felipe II anexa Portugal y sus territorios de ultramar a la Corona española.	(1580) Lorenzo Suárez de Mendoza quinto virrey de la Nueva España.
1581-1590	<p>(1582) Muere Oda Nobunaga. Termina la primera visita de Alessandro Valignano.</p> <p>(1583) Hideyoshi entra al castillo de Osaka.</p> <p>(1587) Hideyoshi conquista Kyūshū y restringe el cristianismo.</p> <p>(1590) Segunda visita de Alessandro Valignano.</p>	(1585) Se produce la Guerra anglo-española que finalizará con el Tratado de Londres en 1604.	(1590) Primer virreinato de Luis de Velasco y Castilla.
1591-1600	(1592) Termina la segunda visita de Alessandro Valignano.	(1596) Francia, Inglaterra y las Provincias Unidas contra Felipe II.	-

	<p>(1593) Embajada franciscana de Filipinas.</p> <p>(1596) Incidente del galeón <i>San Felipe</i>.</p> <p>(1597) Hideyoshi ordena la muerte de veintiséis católicos en Nagasaki.</p> <p>(1598) Muere Hideyoshi.</p> <p>Tercera visita de Alessandro Valignano.</p> <p>(1600) Llegan William Adams y los holandeses.</p>	<p>(1598) Muere Felipe II.</p> <p>El Edicto de Nantes pone fin a las Guerras de religión de Francia.</p>	
1601-1610	<p>(1603) Tokugawa Ieyasu es nombrado <i>shōgun</i>.</p> <p>Termina la tercera visita de Alessandro Valignano.</p> <p>(1605) Tokugawa Ieyasu se retira dejando el poder a su hijo Hidetada.</p> <p>(1608) Incidente del galeón <i>Madre de Deus</i>.</p> <p>(1609) Naufragio de Rodrigo de Vivero.</p>	<p>(1602) Se funda la Compañía Holandesa de las Indias Orientales.</p> <p>(1608) Se forma la Unión Evangélica entre luteranos y calvinistas alemanes.</p> <p>(1609) Tregua de los Doce Años entre España y los Países Bajos.</p>	<p>(1607) Segundo virreinato de Luis de Velasco y Castilla.</p> <p>Los jesuitas obtienen la gobernación de Paraguay y crean sus Misiones.</p> <p>(1609) Pedro de Peralta, más tarde gobernador de Nuevo México, establece el asentamiento de Santa Fe.</p>

	(1610) Sale Rodrigo de Vivero rumbo a la Nueva España.		
1611- 1620	(1611) Embajada de Sebastián Vizcaíno. (1612) Se prohíbe el catolicismo. (1614) Ciento cuarenta y ocho católicos son expulsados de Japón. (1616) Muere Tokugawa Ieyasu. (1619) En Kioto se ejecuta a católicos.	(1616) Los últimos moriscos son expulsados de España. La iglesia declara que la doctrina heliocéntrica es contraria a las Sagradas Escrituras.	(1620) Llegan los "Padres peregrinos" en el Mayflower a América del Norte.
1621- 1630	(1622) Ejecutan a cincuenta y cinco en Nagasaki. (1630) Todos debían estar afiliados a un templo para comprobar que no eran católicos.	(1621) Muerte de Felipe III y comienzo del Reinado de Felipe IV.	
1631- 1641	(1639) Los portugueses son expulsados. (1641) El shogunato Tokugawa instituye el Sakoku.	(1635) Francia declara la guerra a España. (1641) Sublevación católica en Irlanda.	(1632) Fundación de la Universidad de Harvard en América del Norte.

Apéndice

Aproximaciones a los escritos sobre Japón de Javier, Valignano y Vivero: hacia una tendencia multidisciplinaria

La investigación sobre las fuentes hispano-portuguesas del periodo “*Namban*” (bárbaro del sur),¹⁶⁸ también denominado “Siglo Cristiano” del Japón moderno temprano tiene una larga historia. Las cartas de Francisco Javier (1506-1552), el *Sumario de las cosas de Japón* de Alessandro Valignano (1539-1606) y la *Relación del Japón* de Rodrigo de Vivero y Velasco (1564-1638), son las fuentes que más se han explorado desde múltiples perspectivas. Son tantos los enfoques que es necesario hacer una selección de los estudios precedentes. Este trabajo presenta las líneas de investigación principales.

1. Las cartas de Francisco Javier y el *Sumario* de Valignano

Panorama general de la investigación

La localización y estudios sistemáticos de las fuentes de la Compañía de Jesús en Japón comienzan con los historiadores jesuitas Léonard Joseph Marie Cros (1831-1913), Georg Schurhammer (1882-1971), Josef Wicki (1904-1993) y Josef Franz Schütte (1906-1981). La biografía de los personajes destacados de la Compañía ha sido una línea de investigación inicial, como lo muestran *Saint François de Xavier. Sa vie et ses lettres* (Toulouse, 1900) de Cros y *Franz Xavier: Sein Leben und Seine Zeit* (4 vols, Freiburg, 1955-1973) de Schurhammer. Este historiador alemán y Wicki editan *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (2 vols, Romae, 1944-1945).

En el ámbito académico japonés, los estudios sobre la filología occidental del periodo *Namban* inician en la última década de la era Meiji (1868-1912). Murakami Naojirō (1868-1966) y Tsuboi Kumezō (1859-1936) recopilan una gran cantidad de las fuentes en Europa.

¹⁶⁸ Respecto al concepto *namban* “bárbaro del sur”, véase: Arimura Rie, “*Nanban art and its globality: A case study of the New Spanish mural The great martyrdom of Japan in 1597*”, *Historia y Sociedad* 36 (2019): 23. <http://dx.doi.org/10.15446/hys.n36.73460>

Gracias a la traducción de las cartas de los jesuitas en Japón,¹⁶⁹ también a las fuentes civiles como la *Relación del Japón* de Rodrigo de Vivero, y a la *Relación del viaje* de Sebastián Vizcaíno (1548-1627),¹⁷⁰ realizada por Murakami en la década de 1920, se asienta una base para desarrollar distintas líneas de investigación sobre el periodo de contacto con el mundo ibérico.

Anesaki Masaharu (1872-1949) abre por primera vez el seminario del estudio de la Religión en la Universidad Imperial de Tokio (actual Universidad de Tokio) en 1905 y emprende el estudio de los *kirishitan*¹⁷¹ (cristianos japoneses) desde el punto de vista religioso.¹⁷² Más tarde, el arqueólogo Hamada Kōsaku (1881-1938) funda una especialización en *Early Christian Archaeology & Art* en la Universidad Imperial de Kioto (actual Universidad de Kioto). Bajo una tendencia al exotismo y romanticismo del periodo Taishō (1912-1926), Shinmura Izuru (1876-1967), lingüista y colaborador de Hamada, analiza las descripciones de las fuentes hispano-portuguesas desde el punto de vista bibliográfico y literario, en libros suyos como *Nambanki* (1915), *Namban sarasa* (1924) y *Namban Kōki* (1925).¹⁷³

A partir de la década de 1940, Okada Akio (1908-1982) de la Universidad de Tokio realiza un estudio desde el punto de vista de la historia cultural-cotidiana. Ahonda en los problemas morales con que los misioneros tuvieron que enfrentarse en la sociedad japonesa, además de estudiar diversos aspectos históricos de las misiones como los métodos de evangelización, la recepción del cristianismo en distintos estratos sociales, la transmisión de las ciencias y la cultura occidental.¹⁷⁴ Ebisawa Arimichi (1910-1992), uno de los fundadores

¹⁶⁹ *Yasokaishi Nihon tsūshin* 耶蘇会士日本通信, trad. Murakami Naojirō 村上直次郎, notas de Watanebe Yosuke 渡邊世祐 (Tokio: Syūhōkaku 聚芳閣, 1927, vol. I; Tokio: Shunnansha 駿南社, 1928, vol. II).

¹⁷⁰ *Don Rodrigo Nihon kenbunki · Bisukaino Kingintō tanken hōkoku* 日本見聞録 ドン・ロドリゴ 著 金銀島探検報告書 ビスカイノ, trad. Murakami Naojirō 村上直次郎 (Tokio: Shunnansha 駿南社, 1929).

¹⁷¹ La palabra *kirishitan* deriva del del vocablo portugués *christão*. Los japoneses llamaron a los conversos con ese calificativo. Hoy en el ámbito religioso el término *kirishitan* designa las creencias y prácticas católicas dadas en el Japón moderno temprano.

¹⁷² Hazama Yoshiki 狭間芳樹, “Kirishitan kenkyū no hōhōronteki shomondai to hikaku shisō no igi キリシタン研究の方法論的諸問題と比較思想の意義”, *Ajia, Kirisutokyō, tagensei* アジア・キリスト教・多元性 11 (2013): 129-144. <https://doi.org/10.14989/173549> (Consultado: 8 de noviembre de 2019)

¹⁷³ Shinmura Izuru, *Nambanki* 南蛮記 (Tokio: Tōadō Shobō 東亜堂書房, 1915); *Namban sarasa* 南蛮更紗 (Tokio: Kaizōsha 改造社, 1924); *Namban Kōki* 南蛮廣記 (Tokio: Iwanami Shoten 岩波書店, 1925).

¹⁷⁴ Los ensayos de Okada están compilados en Okada Akio 岡田章雄, *Kirishitan shinkō to shūzoku. Okada Akio chosaku shū I* キリシタン信仰と習俗: 岡田章雄 著作集 I (Kioto: Shibunkaku Shuppan, 1983) y *Kirishitan fūzoku to Namban bunka. Okada Akio chosaku shū II* キリシタン風俗と南蛮文化: 岡田章雄 著作集 II (Kioto: Shibunkaku Shuppan 思文閣出版, 1983).

y presidente de The Society of Historical Studies of Christianity (establecida en 1949), apoyado en el marco teórico de la historia, junto con las fuentes occidentales y japonesas, desarrolla un enfoque transdisciplinario para abordar la historia cultural, el pensamiento religioso y el moral de los japoneses conversos.¹⁷⁵

Josef Franz Schütte y José Luis Álvarez-Taladriz (1910-1995) son pioneros en investigar los escritos de Valignano. Schütte edita *Il cerimoniale per i missionari del Giappone* (Roma, 1946). Además, abre una importante línea de investigación histórica: los principios y métodos de la misión de dicho visitador, es decir, la postura humanista de *accommodatio* al contexto local con su libro *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan* (Roma, 1951-1958).¹⁷⁶ Álvarez-Taladriz, profesor de la Universidad de Estudios Extranjeros de Osaka, contribuye a la edición del *Sumario de las cosas de Japón (1583)* y *Adiciones del Sumario de Japón (1592)* en 1954.¹⁷⁷

La historiografía sobre la evangelización de Japón se ha caracterizado tradicionalmente por mantener una postura eurocéntrica, ya que se ha basado en las afirmaciones de los informes y crónicas occidentales sin ponerlas en tela de juicio. De los autores que construyeron esta versión oficial de la historia de cristiandad en el Japón moderno temprano, destaca el inglés Charles R. Boxer (1904-2000). Éste aborda la misión de la Compañía de Jesús en Asia en el marco de la historia del expansionismo portugués. Al escribir *The Christian Century in Japan: 1549-1659* (Berkeley, 1951), Boxer se apoya en los documentos procedentes de los archivos de Lisboa y Macao, así como en los informes confidenciales de la Compañía de Jesús conservados en el Museo Británico. De acuerdo con dichas fuentes, Boxer defiende la idea de una “rápida conversión” en Japón, que reiteran las fuentes jesuíticas. Sostiene que los jesuitas evangelizaron entre los estratos sociales altos, mientras que los mendicantes predicaron entre los pobres. Estas ideas tienen una amplia aceptación tanto en el ámbito académico japonés como en el internacional. Asimismo, Boxer explora las experiencias e implicaciones misioneras en la sociedad japonesa desde distintos horizontes, tales como el vínculo entre los jesuitas y los comerciantes portugueses, la relación

¹⁷⁵ Ebisawa Arimichi 海老沢有道, *Kirishitanshi no kenkyū* 切支丹史の研究 (Tokio: Unebi Shobō 歎傍書房, 1942); *Kirishitan bunka gaisetsu* キリシタン文化概説 (Tokio: Seinen Hyōronsha 青年評論社, 1948).

¹⁷⁶ Josef Franz Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, 2 vols. (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1951-1958).

¹⁷⁷ Alessandro Valignano, *Sumario de las cosas de Japón (1583)*. *Adiciones del Sumario de Japón (1592)*, ed. José Luis Álvarez-Taladriz (Tokio: Sophia University, 1954).

con los mendicantes, las contribuciones culturales y sociales.¹⁷⁸

En la década de 1970, surgen nuevas perspectivas para entender las interacciones entre europeos (portugueses y españoles primero, holandeses e ingleses después) y japoneses en los confines de los imperios ibéricos en Asia. Por una parte, Lothar Knauth (1931-), académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, traduce al castellano su tesis doctoral presentada en la Universidad de Harvard en 1970¹⁷⁹ y la publica con el título de *Confrontación transpacífica: El Japón y el nuevo mundo hispánico 1542-1639* (1972). Con este libro inaugura una importante línea de investigación sobre las relaciones transpacíficas entre Japón, Filipinas, la Nueva España y Europa. Este horizonte contrasta con la tradicional postura de enfatizar en el expansionismo portugués desenvuelto por vía del Océano Índico para abordar el contacto entre Japón y el mundo ibérico.¹⁸⁰

Por otra parte, George Elison (1937-), doctor por la Universidad de Harvard, en su *Deus destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan* (1973), explica la razón por la que los japoneses aceptaban una “rápida conversión”. Esto se debía al contexto social local que carecía de un poder central fuerte para ejercer un control sobre la misión católica. Por ende, entre más se avanzan los procesos de unificación del poder, se vuelve menos tolerante con el cristianismo hasta llegar la prohibición del mismo, promulgada por el shogunato Tokugawa entre 1612 y 1614. Apoyado en el estudio filológico de fuentes occidentales y japonesas, Elison se aproxima a problemas como la aceptación del cristianismo y las formas del rechazo de dicha religión en Japón desde un punto de vista más cercano al de los japoneses. Una de las novedades de este libro es presentar en inglés los tratados anticristianos japoneses del siglo XVII, poco difundidos hasta entonces en Occidente, tales como *Ha Daiusu* 破提字子 (Dios destruido), escrito por Fukansai Habian

¹⁷⁸ Charles Ralph Boxer, *The Christian Century in Japan: 1549-1659* (Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1951).

¹⁷⁹ Lothar Knauth, “Pacific Confrontation: Japan Encounters the Spanish Overseas Empire (1542-1639)”, tesis doctoral, Cambridge, Mass.: Harvard University, 1970.

¹⁸⁰ Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica: El Japón y el nuevo mundo hispánico 1542-1639* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972).

(Fabian Fucan, 1565-1621)¹⁸¹ en 1620. Elison cuestiona la postura eurocéntrica de considerar la prohibición cristiana como una “tragedia”¹⁸² de acuerdo con la visión nativa.¹⁸³

Mientras tanto, en el ámbito japonés, en las décadas de 1970-1980, avanzan las labores de traducción e investigación de las fuentes jesuíticas. Matsuda Kiichi (1921-1997) de la Universidad de Estudios Extranjeros de Kioto, traduce el *Sumario* de Valignano en 1973. Apunta que, a través de esta fuente, dirigida al General de la Compañía de Jesús de Roma, se puede entrever la parte interna de la historia de la cristiandad en Japón, tanto desde el punto de vista cultural como del religioso, así como una serie de los problemas serios vividos dentro de la Iglesia católica del Japón de aquel tiempo, los sufrimientos imaginables con que se enfrentaron los misioneros, la cuestión de cómo adaptarse ante diferencias culturales entre Japón y Europa, y el planteamiento de una mejor política misionera.¹⁸⁴

Kawano Yoshinori (1921-1989), por su parte, contribuye a la traducción de las cartas completas de Francisco Javier en 1985.¹⁸⁵ Con base en estas fuentes, escribe la biografía del mismo santo en 1988.¹⁸⁶ Kishino Hisashi (1942-), en su libro *Seiyō-jin no Nihon hakken (El descubrimiento de Japón por los occidentales)*, Tokio, 1989), dilucida la circulación de informaciones sobre Japón que Javier obtuvo antes de la llegada a dicho país: la edición portuguesa de la crónica de viajes (Lisboa, 1502) de Marco Polo (1254-1324); las noticias que García de Escalante Alvarado adquirió de los portugueses que arribaron a Ryūkyū (actual Okinawa) y a la isla de Tanegashima entre 1542 y 1543; las informaciones recabadas por el capitán Jorge Álvares, que había estado en Japón en 1547;¹⁸⁷ más las del rector del Colegio de San Paulo de Goa entre 1545 y 1548, Nicolao Lancillotto.¹⁸⁸ Este estudio filológico

¹⁸¹ Fukansai Habian fue un monje del budismo Zen que se convirtió en católico y entró a la Compañía de Jesús en 1586. Pero más tarde abandonó el cristianismo y apoyó la persecución del mismo.

¹⁸² Johannes Laures, *The Catholic Church in Japan* (Rutland / Tokio: Charles E. Tuttle Company, 1954), v.

¹⁸³ George Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan* (Cambridge: Harvard University, 1973).

¹⁸⁴ Alessandro Valignano, *Nihon junsatsuki* 日本巡察記, trad. Matsuda Kiichi 松田毅一 (Tokio: Heibonsha, 1973).

¹⁸⁵ Kawano Yoshinori 河野純徳 (trad.), *Sei Furanshisuko Sabieru Zanshokan* 聖フランシスコ・ザビエル全書簡 (Tokio: Heibonsha, 1985).

¹⁸⁶ Kawano Yoshinari, *Sei Furanshisuko Sabieru Zanshogai* 聖フランシスコ・ザビエル全生涯 (Tokio: Heibonsha, 1988).

¹⁸⁷ Véase: J. Ruiz de Medina, *Documentos del Japón 1547-1557* (Roma: Instituto de la Compañía de Jesús, 1990), *Informação do Japão que deu Jorge Alvares*, 4-24.

¹⁸⁸ Charles E. O'Neill y Joaquín M.^a Domínguez (directores), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático* (Roma / Madrid: Institutum Historicum Societatis Iesu y Universidad Pontificia Comillas, 2001), t. III, 2276.

proporciona una herramienta fundamental para analizar la visión de Javier sobre Japón en sus cartas. En efecto, este misionero jesuita se informa de manera previa la religión, sociedad y pueblo japonés a través de distintas fuentes. En particular, los documentos compilados por Lancillotto con base en las entrevistas realizadas con el japonés Anjirō¹⁸⁹ en 1548, abordan la vida y enseñanzas de Buda, los fundadores de las sectas, Dainichi 大日 “Gran Sol” (el Buda de la secta Shingon o Mahā Vairocana en sánscrito), ritos, instrumentos, imágenes y prácticas budistas. En lo que toca a la sociedad, informa sobre política, sobre la complejidad física e idiosincrasia del pueblo, la vida de *tennō* (emperador), el sistema de herencia del primogénito, las guerras, las relaciones matrimoniales, el desorden sexual de monjes, la educación, el entrenamiento espiritual y el monte Kōya (sede de la secta Shingon). El contenido incluye varios puntos relacionados con el budismo Shingon tales como Dainichi, Kōbō-daishi,¹⁹⁰ el monte Kōya y la religión en las montañas. Ello muestra que Anjirō tenía un estrecho vínculo con dicha escuela esotérica.¹⁹¹ Yamato Shōhei señala que la visión, sobre Japón, transmitida por Anjirō fue determinante en las cartas de Javier, en especial, en el problema de Dainichi como traducción “errónea” de Dios y en la crítica sobre el desorden sexual de monjes.¹⁹²

Respecto al uso de Dainichi para aludir al Dios cristiano, los propios jesuitas de su tiempo lo consideran como “un fracaso” o “un error” de la política misionera de Javier. En la documentación se observan huellas de corrección o eliminación de las noticias relacionadas con Dainichi. Los cronistas jesuitas como Luís Fróis (1532-1597), autor de *Historia de Japam*¹⁹³ y João Rodrigues Tçuzu (c. 1561-c.1633), autor de *Historia da Igreja do Japão*,¹⁹⁴ afirman que Javier utilizó la palabra *Deus* desde su llegada a Japón, borrando el “error” de dicho santo. En cambio, cabe resaltar la postura del jesuita italiano Camillo

¹⁸⁹ Anjirō era originario de Kagoshima, se dedicaba al comercio con los portugueses, pero se morficaba por el asesinato cometido o probablemente quería huir de la acusación, por lo que el capitán portugués Álvaro Vaz le recomendó a encontrarse con Javier. Así lo conoció en Malaca.

¹⁹⁰ Kōbō-daishi es el nombre póstumo de Kukai (774-835), fundador de la escuela budista Shingon.

¹⁹¹ Kishino Hisashi 岸野久, *Seiyō-jin no Nihon hakken: Zabieru rainichizen Nihon jōhō no kenkyū* 西歐人の日本発見：ザビエル来日前日本情報の研究 (Tokio: Yoshikawa Kōbunkan, 1989).

¹⁹² Yamato Shōhei 大和昌平, “Kirishitan jidai saishoki ni okeru Kirisutokyō to bukkyō no kōshō キリシタン時代最初期におけるキリスト教と仏教の交渉”, *Christ and the World* キリストと世界：東京基督教大学紀要 24 (2014): 109-139. <http://id.nii.ac.jp/1131/00000022/> (Consultado el 24 de octubre de 2019)

¹⁹³ Luís Fróis, *Historia de Japam*, 5 vols., ed. José Wicki (Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984).

¹⁹⁴ João Rodrigues Tçuzu, *Historia da Igreja do Japão*, Biblioteca da Ajuda, *Jesuitas na Ásia*, 49-IV-53.

Constanzo (c. 1571-1622), de reconocer el “error” como un hecho, y de tomarlo como una experiencia o una lección.¹⁹⁵

Kishino advierte que la aplicación del vocablo *Dainichi* por Javier suele atribuirse a la “ignorancia” de Anjirō. Pero por medio de comparar la versión documental en italiano de Lancillotto, que se conserva en el Archivum Romanum Societatis Iesu y el manuscrito original en castellano de Javier, señala que Lancillotto trata de explicar la religión japonesa a partir de los conceptos cristianos, mientras que Javier muestra una postura cuidadosa al respecto. De ser así, ¿por qué este santo utilizó el término *Dainichi*? Es porque mediante este vocablo clave intentó explorar la religión japonesa. Gracias a ello, la evangelización logró obtener un resultado hasta cierto grado. En este sentido, no se puede considerar el cambio de la denominación de Dios: de *Dainichi* a *Deus* como “un simple fracaso”, aunque Javier mismo se vio obligado a negar el uso de *Dainichi*. Asimismo, Kishino estudia el impacto de la información sobre Japón descrita en las cartas de Javier en la Europa del siglo XVI.¹⁹⁶ Por ejemplo, el ex jesuita y cabalista Guillaume Postel (1510-1581), en *Des merveilles du monde, et principalement des admirables choses des Indes et du nouveau monde* (París, 1553), describe Japón como “una isla ideal”.¹⁹⁷

A partir de la década de 1990, cobra mayor interés estudiar la figura de Valignano y sus escritos. Joseph Francis Moran (1937-2005) se apoya tanto en los trabajos precedentes de Schütte y Álvarez-Taladriz como en otros escritos inéditos del visitador para redactar *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan* (Londres, 1993). Reconstruye la personalidad de este jesuita y analiza sus aportes, controversias con los misioneros franciscanos y la formación de los misioneros y jóvenes jesuitas japoneses.¹⁹⁸

Andrew C. Ross (1931-2008), investigador de la historia de las misiones de la Universidad de Edinburgo, evalúa las políticas y métodos evangélicos de la Compañía en *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542-1742* (Edinburgh, 1994). Postula que

¹⁹⁵ Kishino Hisashi, “Bukki ronsō: shoki kirishitan senkyōshi no bukyō rikai to ronha 仏キ論争—初期キリシタン宣教師の仏教理解と論破”, en *Iwanami kōza: Nihon bungaku to bukyō 8 Hotoke to Kami* 岩波講座日本文学と仏教 8. 仏と神 (Tokio: Iwanami Shoten, 1994), 187.

¹⁹⁶ Kishino, *Seiyō-jin no Nihon hakken*, 1989.

¹⁹⁷ Nejime Kenichi 根占献一, “Alessandro Valignano (1539-1606) between Padua and Japan”, *Gakushūin joshi daigaku kiyō* 学習院女子大学紀要 16 (2014): 45.

¹⁹⁸ Joseph F. Moran, *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan* (London / New York: Routledge, 1993).

los jesuitas fueron verdaderos seguidores de los principios misioneros de la Iglesia cristiana primitiva, en particular, la política de *accommodatio* cultural. Enfatiza en la importancia de Valignano por iniciar un nuevo enfoque misionero de acuerdo con las Constituciones de la Sociedad de Jesús y el objetivo de Ignacio de Loyola (1491-1556) y otros fundadores de la misma Compañía. Bajo el liderazgo de Valignano, los jesuitas respetaron concienzudamente las tradiciones culturales de Japón y China.¹⁹⁹

Michael Cooper (1930-2018),²⁰⁰ historiador jesuita y editor de *Monumenta Nipponica* de la Universidad Sofía de Tokio, publica *The Japanese Mission to Europe, 1582-1590: The Journey of Four Samurai Boys Through Portugal, Spain and Italy* (Kent, 2005). Ésta es la primera monografía que compila las informaciones del viaje completo de la embajada de Tenshō (1582-1590), organizada por Valignano y conformada por los cuatro jóvenes representantes de los *daimyō* cristianos de Bungo, Omura y Arima. Cooper aclara tanto el trasfondo como las experiencias de dichos jóvenes. Esta delegación tuvo el doble objetivo: por una parte, demostrar al papa Gregorio XIII los logros de la empresa misionera de los jesuitas en Japón, obtener un apoyo financiero y renovar el monopolio de la Compañía en dicho archipiélago; por otra parte, hacer a los jóvenes que vieran y transmitieran la grandeza y esplendor de las cortes europeas a su retorno al país. Asimismo, este libro analiza el impacto que causó esta embajada en las percepciones europeas sobre Japón.²⁰¹

Carmelo Lisón Tolosana (1929-), en *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samurais, 1549-1592* (Madrid, 2005), entrecruza el marco teórico de la historia y antropología para estudiar las vivencias interculturales de Francisco Javier, Cosme de Torres (1510-1570) y Alessandro Valignano en Japón. Con base en los escritos de éstos, dilucida los sentimientos de rechazo y fascinación, así como la gradual comprensión y aceptación hacia el otro. Para analizar la visión sobre Japón del visitador, la vincula con el contexto de su nacimiento y formación. Es decir, Valignano nace y crece en un país sometido por el poder extranjero de la Corona española, cuya influencia se percibe

¹⁹⁹ Andrew C. Ross, *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542-1742* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994).

²⁰⁰ Michael Cooper contribuye con varios estudios sobre las misiones jesuíticas en Japón, en particular, la biografía de João Rodrigues Tçuzu: *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China* (New York / Tokyo: Weatherhill, 1974).

²⁰¹ Michael Cooper, *The Japanese Mission to Europe, 1582-1590: The Journey of Four Samurai Boys Through Portugal, Spain and Italy* (Kent, U.K.: Global Oriental, 2005).

en la política, la jerarquía social, las costumbres y el idioma. Por lo mismo, la mayoría de sus escritos están redactados en español. Además, el visitador se doctoró en leyes en la Universidad de Padua, que era un importante centro humanístico-científico del Renacimiento. En esta ciudad tuvieron formación los intelectuales como Nicolás Copérnico, Pico della Mirandola, Leon Battista Alberti, Paolo Toscanelli y Tomasso Campanella. La condición de Valignano como hombre renacentista y experto en leyes nos permite explicar el choque cultural con el que él se enfrenta: las ideas de identidad, derechos personales, reciprocidad, lealtad, justicia, libertad y matrimonio. Además, el visitador interpreta los principios y costumbres de la sociedad japonesa a partir de su perspectiva intelectual, así como desde las Constituciones de la Sociedad de Jesús y la legislación de la Iglesia Católica Romana. Instituye una nueva forma de la vida misionera tanto en el término del ambiente físico como en el de la mentalidad psicológica.²⁰²

En 2006, en el marco del 400 aniversario de la muerte de Valignano, se lleva a cabo un congreso dedicado a dicho visitador en su ciudad natal Chieti. Se exploran los ejes temáticos: el hombre, el misionero, el escritor y la herencia, que el historiador jesuita M. Antoni J. Üçerler ha trabajado parcialmente en su artículo “Alessandro Valignano: man, missionary, and writer” (2003).²⁰³ La memoria de este encuentro académico se publica con el título de *Alessandro Valignano, S.I. Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente* (Roma, 2008). En cuanto al aporte de Valignano como escritor, Adriana Boscaro (1935-) analiza *Il cerimoniale per i missionari del Giappone* (1581), instrucciones de la vida diaria que muestran una postura de adaptación al entorno local. Este texto es un producto de observaciones cuidadosas del visitador sobre las costumbres y comportamientos de los japoneses.²⁰⁴ Jesús López Gay (1929-2017) presenta el contenido general del *Sumario* (1583) tales como la situación de la empresa misionera y sus futuros planes, la *accommodatio* cultural, la importancia de fundar instituciones educativas y estrategias para preservar la

²⁰² Carmelo Lisón Tolosana, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samurais, 1549-1592* (Madrid: Akal, 2005); “Diferencia y colonización. La gran aventura de Valignano”, en *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente*, a cura di Adolfo Tamburello, M. Antoni J. Üçerler, Marisa di Russo (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008), 53-62.

²⁰³ M. Antoni J. Üçerler explora los mismos ejes en su artículo: “Alessandro Valignano: man, missionary, and writer”, *Renaissance Studies* 17 : 3 (2003): 337-366.

²⁰⁴ Adriana Boscaro, “Valignano interpreta il Giappone: *Il cerimoniale*”, en *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento*, 217-229.

unidad entre misioneros extranjeros, jesuitas japoneses y *dōjuku* 同宿 (catequistas nativos). Indica que el *Sumario* muestra un cuidadoso análisis psicológico de los japoneses.²⁰⁵ Pedro Lage Reis Correia ahonda en la confrontación dada entre los jesuitas y los franciscanos debido a la diferencia del concepto evangélico por medio del análisis del libro *Apología en la qual se responde a divervas calumnias que se escribieron contra los Padres de la Compañía de Japón y de la China* (1597-1598). Este texto tuvo como fin refutar las acusaciones hechas contra la presencia de la Compañía en Japón por dos franciscanos, Martín de la Ascensión y Jerónimo de Jesús. Reis Correia dilucida la idea del visitador de establecer una Iglesia, que pudiera desarrollarse dentro del marco social y cultural japonés.²⁰⁶ M. Antoni J. Üçerler presenta la última obra de Valignano: *Del Principio y Progreso de la Religión christiana en Jappon* (1601-1603). El motivo de la redacción de este texto se debe a que el visitador no estuvo satisfecho con la *Historia de Japam* de Fróis por atribuir las causas metafísicas como los demonios para explicar los acontecimientos, aunque apreciaba el valor intrínseco de esta obra como una importante fuente de información histórica. *Del Principio y Progreso* de Valignano contiene descripciones detalladas sobre la geografía, el clima, la religión, las costumbres, el sistema imperial, la aristocracia, entre otros. El texto tiene la intención de defender el método evangélico de la Compañía, toda vez que los franciscanos y dominicos no estaban de acuerdo con la postura de *accommodatio* de los jesuitas.²⁰⁷

Desde la perspectiva de la historia cultural, Igawa Kenji presenta su ponencia “Descriptions of Japanese Society in Valignano’s Writings” en el mismo congreso. Analiza la visión sobre Japón y los japoneses en los escritos del visitador por medio de compararlos con las fuentes jesuíticas y japonesas, en particular, las obras del teatro cómico *kyōgen* 狂言, desarrollado durante los siglos XV-XVI. Igawa apunta que estas fuentes coinciden en señalar el efecto del té japonés como medicina, el consumo de licor y el vicio japonés de disfrutar de una bebida. Valignano enfatiza en el disgusto que sentían los japoneses por la costumbre europea de comer carne y pescado. Pero, si se toma en cuenta que para los laicos,

²⁰⁵ Jesús López Gay, “El Sumario de las cosas de Japón (1583): una delle opere principali di Alessandro Valignano”, en *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento*, 231-246.

²⁰⁶ Pedro Lage Reis Correia, “Alessandro Valignano Attitudes Towards Jesuit and Franciscan Concepts of Evangelization in Japan (1587–1597)”, *Bulletin of Portuguese Japanese Studies* 2 (2001): 79–108. <https://www.redalyc.org/pdf/361/36100205.pdf> (Consultado el 1º de noviembre de 2019); “The concept of Evangelization in Valignano’s *Apología*”, en *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento*, 247-259.

²⁰⁷ M. Antoni J. Üçerler, “Valignano come storico della missione: la sua ultima parola nel Principio y progresso (1601-1603)”, en *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento*, 261-278.

comer pescado no era un problema, la razón por la que el visitador escribió al respecto fue porque él tenía un interés especial en el mundo budista. Sólo desde esta perspectiva su descripción tendría sentido.

En lo que toca al *chanoyu* 茶の湯, conocido comúnmente como “ceremonia del té”, es una costumbre muy bien documentada por los misioneros: primeramente Luís d’Almeida (1525-1583) lo menciona en una carta fechada el 25 de octubre de 1565; luego, Rodrigues Tçuzu, en su *Historia da Igreja do Japão* y el *Arte del Cha*²⁰⁸ y Valignano, en su *Sumario*, abordan esta tradición. Igawa postula que la narración de D’Almeida deja un eco en la descripción del visitador. En efecto, Valignano cuenta la anécdota de que Otomo Sōrin (1530-1587), *daimyō* de Bungo, pagó 9000 *taes* de plata, que corresponde a *ca.* 1400 ducados o 337.5 kg de plata, por una pieza de barro para el *chanoyu*. Esta cantidad les parece asombrosa a los europeos. Éstos preguntan por qué los japoneses pagan tanto para una cosa que tan poco vale. Los japoneses responden que ellos lo hacen por la misma razón que los europeos compran en precio excesivo un diamante o rubí. Pero los japoneses dan su dinero por cosas que son de algún provecho y uso, mientras que los europeos lo emplean para cosas que sirven para tenerlas guardadas en cofres.²⁰⁹ Precisamente esta descripción concuerda con la de D’Almeida. En conclusión, Igawa advierte la importancia de estas fuentes como medio para conocer de manera mutua Oriente y Occidente.²¹⁰

En la historia del arte, los escritos de Javier y Valignano han sido utilizados para estudiar las imágenes católicas y objetos devocionales introducidos por los jesuitas, así como para reconstruir las iglesias y casas de los misioneros establecidas en el territorio japonés.²¹¹ La recepción y consumo de las prendas *namban* entre los japoneses han sido otra línea de estudio. En un principio, los vestuarios introducidos por los misioneros eran obsequios de carácter diplomático. La prenda que Javier regaló a Ouchi Yoshitaka (1507-1551), *daimyō* de Suō, en 1551, fue un regalo oficial de Juan III de Portugal, mientras que la moda de las

²⁰⁸ João Rodrigues, *Arte del Cha*, ed. José Luis Alvarez-Taladriz (Tokio: Sophia University Press, 1954).

²⁰⁹ Luis de Guzmán (1544-1605), provincial jesuita de la Provincia de Toledo, relata exactamente la misma anécdota en su *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesus, para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Japan* (Alcalá, 1601). Asimismo, véase Boxer, *The Christian Century in Japan: 1549-1659*, 77.

²¹⁰ Igawa Kenji, “Descriptions of Japanese Society in Valignano’s Writings”, en *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento*, 185-200.

²¹¹ Fernando García Gutiérrez, *Japón y Occidente: influencias recíprocas en el arte* (Sevilla: Guadalquivir, 1990); Arimura Rie, *Iglesias kirishitan: El arte de lo efímero en las misiones católicas en Japón (1549-1639)* (México: Universidad Iberoamericana, 2017).

ropas e indumentarias *namban* surgió a raíz de la difusión de la cultura occidental, impulsada por Valignano como parte de las estrategias misioneras. La embajada de Tenshō (1582-1590), organizada por el visitador, obedece al mismo fin de promover la grandeza de la civilización europea a través del testimonio de los cuatro muchachos embajadores a su retorno.²¹²

Estudios desde la Religión

Para los estudiosos de la Religión, las cartas de Javier y el *Sumario* de Valignano han servido para analizar la comprensión de las religiones y distintas sectas budistas en Japón, así como el problema de traducción del Dios, los debates teológicos entre la cristiandad y el budismo y otros conceptos cristianos.²¹³ La crítica hacia el budismo de la Tierra Pura (Jōdo-kyō 浄土教), en particular, la secta llamada Ikkō-shū 一向宗 en las fuentes jesuíticas, abarca varios aspectos: la idolatría, la existencia de múltiples budas –que es el aspecto politeísta de dicha religión–, la idea de *akunin shōki* 悪人正機 (las personas malvadas como el objeto de la salvación de Amida) de Hōnen (1133-1212) de la secta de la Tierra Pura (Jōdo-shū 浄土宗) y Shinran (1173-1263), fundador de la secta de la Verdadera Tierra Pura (Jōdo shinshū 浄土真宗), la costumbre de sacerdote de comer carnes y tener esposa.

Respecto al paralelismo entre Jōdo shinshū y el protestantismo, Max Weber (1864-1920), en “Hinduismus und Buddhismus” (1916-1917), reeditado en el volumen II de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, apunta que Jōdo shinshū rechaza sacralizar cualquier esfuerzo propio (*jiriki* 自力) a favor del significado único de la devoción fiel al Buda Amida. En este sentido, es equiparable con el protestantismo.²¹⁴ La analogía entre

²¹² Tanno Kaoru 丹野郁, *Namban fukushoku no kenkyū: Seiyō ifuku no Nihon ifukubunka ni ataeta eikyō* 南蛮服飾の研究：西洋衣服の日本衣服文化に与えた影響 (Tokio: Yūzankaku, 1993); Mizutani Yumiko 水谷由美子, “Acceptance of the Namban Costume in Japan, observed by European Missionaries from the latter half of the 16th century to the early 17th century 宣教師が見た日本における南蛮服飾の受容について: 16世紀後半から17世紀初頭を中心に”, *Journal of the International Association of Costume* 国際服飾学会誌 21 (2002): 25-34. <http://ypir.lib.yamaguchi-u.ac.jp/yp/metadata/992> (Consultado: 16 de octubre de 2019)

²¹³ Yamato Shōhei, “Kirishitan jidai saishoki ni okeru Kirisutokyō to bukkyō no kōshō”.

²¹⁴ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II: Hinduismus und Buddhismus* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921): “Im scharfen Gegensatz zu den Zen-Sekten kann die Anfang des 13. Jahrhunderts gestiftete Schin-Sekte wenigstens insofern dem occidentalen Protestantismus verglichen werden, als sie alle Werkheiligkeit ablehnte zugunsten der alleinigen Bedeutung der gläubigen Hingabe an den Buddha Amida”.

ambos se convierte en un centro de interés entre los estudiosos de la religión comparativa. En el ámbito protestante, Karl Barth (1886-1968), en *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes* (1939), apunta que la enseñanza de Genkū (nombre póstumo de Hōnen) y de Shinran es “*japanischen Protestantismus*” (protestantismo japonés) y “*wahre Religion*” (verdadera religión), ya que se acerca a la “*Wahrheit des Christentums*” (verdad del cristianismo). Esta sorprendente analogía es una “*providentielle Fügung*” (coincidencia providencial).²¹⁵ De igual modo, Friedrich Johann Heiler (1892-1967) afirma que “*Der japanische Amida-Buddhismus ist sogar unverfälschtes Luthertum, nur in asiatisch-buddhistischen Hüllen.*” (El budismo japonés de Amida –refiriéndose aquí a la enseñanza de Shinran– es incluso auténtico luteranismo, sólo cubierto con un velo asiático-budista.) La famosa paradoja de Lutero: “*simul peccator et justus*” (pecador y justo al mismo tiempo), postula la salvación de las personas malvadas sólo mediante *sola fide*.²¹⁶ Esto coincide con la idea de *akunin shōki* de la secta de la Tierra Pura. En el ámbito japonés, si bien la similitud entre el budismo Zen y la espiritualidad católica se ha señalado ya desde Suzuki Daisetsu (1870-1966), promotor del Zen en Occidente,²¹⁷ el primer análisis sobre la analogía entre Jōdo shinshū y el protestantismo tuvo que esperarse hasta *Shinran to Ruta (Shinran y Lutero)* (Tokio, 1987) de Katō Chiken (1943-2017).²¹⁸

La asociación de la secta Ikkō con el protestantismo tanto en la carta de Francisco Cabral (1533-1609), Provincial de la Compañía en Japón, fechada el 22 de septiembre de 1571 como en el *Sumario* de Valignano, comienza a llamar especial atención de los investigadores a partir de la publicación de *Kirishitan ga mita Shinshū (Jōdo shinshū visto por los kirishitan)* (Kioto, 1998).²¹⁹ Como contexto del desarrollo de investigación sobre la secta Ikkō dentro del estudio *kirishitan* cabe señalar la influencia de la escuela de los *Annales*. Así, se cuestiona la tradicional forma de interpretar el fenómeno misionero en Japón sólo con base en las fuentes occidentales y desde el lado de las autoridades político-institucionales. Se

²¹⁵ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik, Vol. 1: Die Lehre vom Wort Gottes* (Zürich: Evangelischer Verlag, 1945), 375.

²¹⁶ Friedrich Heiler, *Sadhu Sundar Singh: Ein Apostel de Ostens und Westens*, Basel: Friedrich Reinhardt, 1924; “Das Christentum und die Religionen”, en Carl Schneider (ed.), *Einheit des Geistes* (Speyer: Jahrbuch der Evangelischen Akademie der Pfalz, 1964), 22-23.

²¹⁷ Suzuki Daisetsu Teitarō, *Mysticism: Christian and Buddhist* [1957] (London / New York: Routledge, 2002).

²¹⁸ Katō Chiken 加藤智見, *Shinran to Ruta 親鸞とルター* (Tokio: Waseda Daigaku Shuppanbu, 1987).

²¹⁹ *Kirishitan ga mita Shinshū* キリシタンが見た真宗, ed. Shinshū Kaigai shiryō kenkyūkai 真宗海外史料研究会 (Kioto: Shinshū Otani-ha Shūmusho Shuppanbu 真宗大谷派宗務所出版部, 1998).

ha ahincado en la necesidad de entenderlo desde el horizonte del pueblo nativo ordinario, quien sostuvo en realidad todas las estructuras de la Iglesia. La tendencia actual, representada por historiadores y estudiosos de la religión comparativa como Kawamura Shinzō, Higashibaba Ikuo y Hazama Yoshiki, se distingue por dar un mayor enfoque a la clase no elitista y demostrar cómo este sector popular tomó un papel protagónico siendo sostén de la Iglesia japonesa. Para explicar este fenómeno de penetración del sistema de organización y de la fe *kirishitan* hasta el fondo de la sociedad nativa, los citados académicos conceden importancia a la difusión de la secta de la Verdadera Tierra Pura, fundada por Shinran, en especial, la rama Honganji 本願寺 de la misma secta denominada Ikkō-shū que adquirió especial fuerza a partir del siglo XV, es decir, desde un siglo antes de la llegada de los jesuitas. El grupo o secta Ikkō se conformaba del campesinado, ya que se trataba de una “popularización”²²⁰ del budismo en contra de las sectas elitistas ligadas al poder político como Tendai-shū y Shingon-shū. Dichos investigadores han demostrado que para la conformación de la comunidad *kirishitan*, hubo aprovechamiento de la estructura organizativa y los métodos de enseñanza de la secta Ikkō.²²¹

Higashibaba aborda la analogía entre la secta Ikkō y el protestantismo en su *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice* (Leiden, 2001).²²² Este libro despierta el interés en dicha cuestión entre los académicos occidentales, tal como se aprecia el trabajo de Giuseppe Marino: “La sombra de Lutero en Japón. Acerca del *nembutsu* de acuerdo a la visión de los misioneros en el siglo XVI” (2018).²²³

Cabral menciona que la secta Ikkō se asemeja a la doctrina de Lutero, ya que basta sólo con el rezo a Amida para la salvación. Valignano, por su parte, ahonda más en el nexo entre la visión sobre la salvación de Jōdo-shū y el pensamiento escatológico cristiano y

²²⁰ El término “popular” o “pueblo” se emplea aquí en el sentido de la población laica.

²²¹ Kawamura Shinzō 川村信三, “An Evaluation of Valignano's Decision-making from the Viewpoint of Japanese Society”, en *Integration and Division between Universalism and Localism in Jesuit Mission Reports and Histories: Sophia University International Colloquium 2005 Report* (Tokio: The Sophia University Research Group for Jesuit Mission Reports and Histories, 2006), 101-117; Hazama Yoshiki 狭間芳樹, “Kinsei ni okeru minshū to shūkyō: Kirishitan to Ikkō-shū 近世における民衆と宗教”, en *Hikaku Shūkyōgaku heno shōtai: Higashi Ajia no shiten kara 比較宗教学への招待—東アジアの視点から*, coord. Ashina Sadamichi 芦名定道 (Kioto: Kōyō Shobō, 2006), 64-65.

²²² Higashibaba Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice* (Leiden: Brill, 2001).

²²³ Giuseppe Marino, “La sombra de Lutero en Japón. Acerca del *nembutsu* de acuerdo a la visión de los misioneros en el siglo XVI”, *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 36 (2018): 267-290. <http://dx.doi.org/10.5209/DICE.62147>

afirma que con el rezo a Amida y Shaka se purifican los pecados y no requieren indulgencias, lo cual corresponde al postulado de Lutero. Hazama Yoshiki, en su estudio sobre el protestantismo e Ikkō-shū publicado en 2011, plantea las preguntas: ¿por qué los jesuitas como Organtino y Fróis criticaron de manera severa Ikkō-shū, que tiene su raíz en el budismo de la Tierra Pura y la enseñanza de Shinran? ¿Por qué consideraron particularmente Ikkō-shū como “el máximo obstáculo” de todas las sectas? ¿Por qué vieron una analogía entre “abominable” Ikkō-shū y la doctrina de Lutero? Para responderlas, dicho investigador profundiza en la “similitud interna” entre ambas mediante un análisis comparativo entre las fuentes jesuíticas y japonesas, concretamente el tratado apologético *Myōtei mondō* 妙貞問答 (1605), escrito por el jesuita Fukansai Habian (Fabian Fucan), que critica el sintoísmo, el confucianismo y el budismo para conducir a las doctrinas cristianas.²²⁴ Hazama apunta que la “similitud externa” entre el eslogan de Shinran “sólo el rezo” y uno de los principios del protestantismo “*sola fide*”, no consiste sólo en las frases, sino que dichas lemas están sustentadas en algo más interno como la postura y pensamiento religioso. Para poder descifrar la verdadera intención de los jesuitas de asociar y encontrar una afinidad entre la enseñanza de Shinran, “la controversia en Japón”, y la doctrina de Lutero, “la controversia en Europa”, se tiene que considerar la “similitud interna” en la religiosidad popular, en particular, la “fe interna”.

¿Por qué para la Compañía de Jesús, la analogía entre la doctrina de Lutero y la enseñanza de Ikkō-shū era un problema? ¿Qué implicación tenía, para jesuitas, justificar la legitimidad propia por medio de criticar ambas doctrinas semejantes? Por una parte, el luteranismo y la Compañía de Jesús comparten las bases espirituales en el pensamiento de Francisco de Asís y la *devotio moderna*. En efecto, Lutero critica los relajamientos de la Iglesia católica, representados por las indulgencias que desviaban de las doctrinas cristianas originales, y postula los principios de “*sola fide*” y “*sola scriptura*” (sola Biblia). En el trasfondo de esta reforma había el humanismo. Francisco de Asís (c. 1181-1226), fundador de la orden mendicante, también dejó un impacto notable en la misma corriente. De igual modo, para la formación de la espiritualidad de Ignacio de Loyola, era fundamental el

²²⁴ Habian realizó su estudio en Rinzaï antes de convertirse en católico. El budismo Zen tuvo una postura sumamente crítica hacia otras sectas budistas. Por lo mismo, la crítica de Habian sobre el budismo no se limita sólo al aspecto global del budismo por ser una religión pagana, sino que se refleja su visión desde la perspectiva de la secta Rinzaï.

pensamiento de Gerard Groote (1340-1384), iniciador de *Fratres Communis Vitae*, y de Joannes Gerson (1362-1429). Groote, junto con su sucesor Thomas a Kempis (c. 1380-1471), desarrolló el movimiento de la *devotio moderna*. El origen filosófico de este movimiento también se remonta a Francisco de Asís. Por cierto que la Reforma católica y el luteranismo son fenómenos distintos, ya que el principio luterano de “*sola fide*” y la negación de los sacramentos, salvo el bautismo y la eucaristía, implican una ruptura. Pero la Compañía de Jesús y el luteranismo se apoyan en la espiritualidad basada en *De imitatione Christi* (ca. 1418), libro de devoción y ascetismo atribuido a Kempis, así como la relación personal entre el “individuo” y el Dios y la “fe interna”.²²⁵ El protestantismo e Ikkō-shū, que se arraigaban profundamente entre los laicos, eran “obstáculos” para la Compañía.

Asimismo, Hazama postula que en la mente de los jesuitas, que observaron la similitud entre el luteranismo y la enseñanza de Shinran, había la visión compartida acerca de la vida después de la muerte: la creencia en otro mundo y la salvación futura. En términos generales, la Compañía de Jesús realiza una investigación minuciosa sobre distintas religiones y sectas. Fróis informa los protocolos y prácticas de Zen-shū, Jōdo-shū, Ikkō-shū, Tendai-shū, Shingon-shū y Nichiren-shū. Apunta que todas estas sectas sostienen la visión futura del infierno y paraíso. Valignano señala que la mayoría de los monjes budistas piensan en el fondo que no existe otro mundo y todas las cosas terminan en este mundo, aunque aparentemente predicán al pueblo la salvación del alma. Pero en el budismo de la Tierra Pura existe otro mundo igual que el cristianismo. En particular, la secta Ikkō garantizaba la salvación futura tan sólo con repetir el mantra “*Namu Amida-butsu*” (Honor al Buda Amida), a diferencia de otras escuelas budistas que exigían prácticas ascéticas y meditación igual que el catolicismo. Por ende, la secta Ikkō les parecía a Valignano y otros jesuitas semejante a la doctrina de Lutero de “*sola fide*”. Además, el visitador se preocupa por la “falsa sacralidad” de Ikkō-shū que estaba penetrada profundamente en el alma de los japoneses. En estas alusiones se refleja la conciencia de Valignano sobre la necesidad de evangelizar y penetrar en el estrato social común. Ahondar en la relación entre el “individuo” de los ejercicios espirituales de Loyola, el protestantismo y la secta Ikkō es clave para entender la

²²⁵ Respecto al vínculo entre el luteranismo y la Compañía de Jesús, véase: Friedrich Richter, *Martín Lutero e Ignacio de Loyola, representantes de dos mundos espirituales*, trad. Constantino Ruiz Garrido (Madrid, Fax, 1956).

popularización de la fe católica entre los conversos japoneses y explicar el fenómeno de numerosos martirios.²²⁶

El relato como “imagen”: enfoques desde la literatura, historia y geografía

El relato como “imagen” es una perspectiva que se ha explorado, por una parte, desde la literatura e historia del pensamiento. Engelbert Jorissen (1956-2013), experto en la literatura comparada y profesor de la Universidad de Kioto, estudia la imagen del Japón en su tesis doctoral *Das Japanbild im 'Traktat' (1585) des Luis Frois*, publicada en 1988.²²⁷ En su artículo “Exotic and strange images of Japan in European texts of the early 17th century” (2002) analiza cómo Japón se convierte en un objeto “exótico” y “extraño” para autores occidentales de finales del siglo XVI y XVII. En efecto, las relaciones entre Europa y Japón no se han concebido como un encuentro en igualdad de condiciones, ya que ha habido colisiones en distintos niveles y la actitud europea suele contener una idea o complejo de superioridad.

El *Sumario* (1583), en el que Valignano recopila sus experiencias de su primera estancia en Japón entre 1579 y 1582, se considera reiteradamente como un texto clave de la política misionera de adaptación a la sociedad local. El visitador se ha visto como una figura líder de *accommodatio* y liberalismo cultural. En contraste, en las *Adiciones del Sumario* (1592), el resultado de su segunda estancia en Japón entre 1590 y 1592, el optimismo, paciencia y voluntad por la *accommodatio* se ha desvanecido. Valignano critica a los japoneses diciendo hasta qué grado ellos esperan que los *bateren* 伴天連 (padres) se adapten a sus costumbres, ya que los japoneses no saben distinguir las cosas en las que los misioneros deben y pueden adaptarse a los japoneses de aquellas cosas en las que los japoneses deben ajustarse a los misioneros. Afirma que hay que “pulir” a los japoneses de muchos vicios y conceptos erróneos que se derivan de su paganismo. Para convertirse en jesuitas, ellos

²²⁶ Hazama Yoshiki 狭間芳樹, “Protestantism to Ikkō-shū: Kirishitan bunsho ni motozuku hikaku kenkyū shiron プロテスタントイズムと一向宗 : キリシタン文書に基づく比較研究試論”, *Ajia, Kirisutokyō, tagensei* アジア・キリスト教・多元性 9 (2011): 51-69, <https://doi.org/10.14989/139307> (Consultado: 16 de octubre de 2019) Agradezco al doctor Hazama por asesorarme sobre los estudios precedentes sobre el paralelismo entre Jōdo-shinshū y el protestantismo, así como aclararme la visión de los jesuitas acerca de la secta Ikkō.

²²⁷ Jorissen Engelbert, *Das Japanbild im 'Traktat' (1585) des Luis Frois* (Munster: Aschendorff, 1988).

necesitan seguir los estándares europeos respecto a los morales, sentimientos y formas de pensar. Esta visión se manifiesta también en *Iruman no kokoroe no koto (Instrucciones para los hermanos*, ca. 1581-1582), diseñado bajo la supervisión del visitador para novicios en Usuki. Valignano sospecha ya en este manual el carácter japonés y lo que él llama “doble corazón”. El texto proporciona más pistas para la interpretación del *Sumario*, que cuando se lee con cuidado, revela una actitud parcial hacia los japoneses y su cultura. Se vuelve imposible ver el *Sumario* como el epítome de una voluntad de *accommodatio* y Valignano como su representante. En especial, la introducción de Valignano a las costumbres japonesas en el capítulo II del *Sumario* “De algunas otras estrañas costumbres de los Japones” es un ejemplo de la descripción “exótica” sobre Japón. Sus costumbres han sido calificadas de “al revés” y “muy estraño”, que se diferencia del pensamiento europeo del “mundo civilizado”. Esta visión de Valignano contrasta con la de Fróis en su *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses* (1585),²²⁸ ya que para este jesuita portugués, la “extrañeza” cultural es una percepción mutua. Es decir, la cultura europea parece tan extraña para un japonés como la cultura japonesa para un europeo.²²⁹

Paula Hoyos Hattori de la Universidad de Buenos Aires presenta su tesis doctoral en la Literatura: “La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Évora, 1598)” en 2016. En ésta analiza la construcción del discurso jesuita sobre Japón y las cuestiones relativas a la alteridad e identidad en las *Cartas de Évora*, editadas en dicha ciudad portuguesa en 1598. Este libro compila un *corpus* epistolar escrito por los misioneros jesuitas en Japón entre 1549 y 1589, la primera mitad del periodo de evangelización. La edición es un fruto del vínculo entre la empresa misionera de la Compañía de Jesús y el *Padroado* portugués de Oriente. En su momento tuvo un sentido político y propagandístico para defender el monopolio de la Compañía de Jesús en la misión de Japón contra las órdenes mendicantes apoyadas por la Corona española, que comenzaron a arribar al territorio japonés desde las Filipinas a partir de finales del siglo XVI. La difusión

²²⁸ Luís Fróis, *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585) Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradicções e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão*, ed. Josef Franz Schütte (Tokio: Sophia University, 1955, Monumenta Nipponica Monographs, Vol. 15).

²²⁹ Engelbert Jorissen, “Exotic and strange images of Japan in European texts of the early 17th century. An interpretation of their contexts of history of thought and literature”, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies* 4 (2002): 39-41. <https://www.redalyc.org/pdf/361/36100403.pdf> (Consultado el 8 de noviembre de 2019)

de este epistolario juega un papel importante para la construcción imaginaria sobre Japón en Europa.

Esta tesis aborda primero la conformación de una red epistolar jesuítica, el contexto del proyecto editorial de las *Cartas de Évora* y las políticas editoriales, concretamente la traducción del budismo a los términos del cristianismo y el problema de “Dainichi”. Luego analiza las representaciones de la alteridad japonesa y de la identidad jesuita, así como “la cuestión de la alteridad, concebida como par dialéctico de la propia identidad”. La imagen del “otro” japonés como “una gentilidad racional” se observa ya desde la primera carta de Francisco Javier, enviada de Kagoshima el 5 de noviembre de 1549. Javier apunta que la gente de Japón es “la mejor hasta ahora descubierta” y se distingue por el honor y la racionalidad. Este “matiz idealista” es una idea recurrente a lo largo del dicho epistolario. Japón está concebido como “una sociedad regida por el honor y la razón, con habitantes curiosos, honestos, discretos y corteses”. La idea positiva sobre los japoneses tuvo un eco en *De procuranda indorum salute* (1588) de José de Acosta (1540-1600). En esta obra, este jesuita encasilla los pueblos “bárbaros” de los Nuevos Mundos en tres categorías y ubica a los chinos y japoneses en la primera categoría por poseer “recta razón”. Esta clasificación determina incluso el método de evangelización en cada pueblo pagano.

Otra imagen de Japón recurrente en las fuentes jesuíticas es un “mundo al revés” de Europa. Primeramente Valignano sostiene esta visión en el *Sumario* (1583) y esta idea se repite también en el epistolario eborense. De igual modo, Fróis, en su *Tratado*, contrasta las diferencias entre los japoneses y los europeos. Al respecto, Claude Lévi-Strauss (1908-2009) apunta que “este tratado construye sobre Japón una imagen simétrica de nosotros mismos, reflejada por un espejo.” Como ejemplo del valor opuesto, Hoyos Hattori cita las referencias sobre *chanoyu*. Como se ha mencionado páginas atrás, el portugués Luís d’Almeida asocia el valor de las piezas del té japonés con las joyas europeas. Más tarde, Valignano retoma la misma comparación en su *Sumario*. “El asombro frente a una ceremonia percibida como antiquísima y compleja, entonces funciona como marca de la diferencia, como conciencia a la vez del parecido y de lo distinto entre esa cultura observada y la cultura de quien observa.”²³⁰

²³⁰ Paula Hoyos Hattori, “La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Evora, 1598)”, tesis doctoral en Literatura, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2016, 108.

Asimismo, la representación laudatoria de la cristiandad japonesa, en particular sus valores religiosos como la constancia y la obediencia, así como las acciones heroicas de los misioneros jesuitas ante los desafíos apostólicos, son parte del discurso oficial del epistolario eborense. Ello obedece a la función edificante para la cristiandad europea quebrada por la Reforma. Además, los autorretratos jesuitas contribuyen a crear una imagen positiva de su institución.²³¹

El análisis de la “imagen” representada en las fuentes occidentales del siglo XVI no es exclusivo de la metodología de la literatura, sino también un campo de estudio de la historia y geografía histórica. Shiina Hiroshi, apoyado en el marco teórico del imperio español como monarquía compuesta, explora la “imagen del poder político-espacial” en las descripciones sobre la sociedad japonesa en el *Sumario* en un artículo publicado en 2008. Analiza minuciosamente los conceptos “reino-rey”, “señorío”, “ciudad”, “villa” y “fortaleza”. ¿Cómo a partir de los conceptos del Estado del mundo hispánico de la época, Valignano comprende y explica la estructura política y autoridades japonesas para que sea entendible para el lector? ¿Cómo el valor noble de la “ciudad” de la península ibérica y de la región mediterránea fue aplicado para explicar las poblaciones japonesas? Valignano ve todo Japón como “una provincia de diversas islas repartida en sesenta y seis reinos”. Normalmente el término “provincia” se refiere a una unidad gubernamental más pequeña que el reino. Pero aquí se aplica el término para aludir a un territorio que abarca varios reinos. El concepto “reino” suele aludir al territorio gobernado por el rey. Pero en la sociedad ibérica de la Edad Media y de la Edad Moderna temprana, independientemente de que exista un rey en dicho territorio o no, se refería a una extensión territorial de cierta tradición política, ya sea ciudad o municipio o pueblo. Al iniciar la evangelización, los jesuitas pensaron que el *tennō* 天皇 o *dairi* 内裏²³² (emperador) y *shōgun* 将軍 –que aparece como “cubo” 公方 en las fuentes occidentales– eran autoridades japonesas. Pero después de que Javier vio en Kioto que ambos poderes se habían vuelto nulos, los misioneros encontraron a “rey” (*daimyō* 大名) en cada región donde ellos evangelizaban. De esta forma Valignano concibe Japón como una

http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/4662/uba_ffyl_t_2016_90181.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Consultado el 13 de noviembre de 2019)

²³¹ Paula Hoyos Hattori, “La construcción de la alteridad y la identidad...”.

²³² *Dairi* significa originalmente el espacio residencial del emperador. Pero en las fuentes jesuíticas como el *Sumario* de Valignano y la *Historia de Japam* de Fróis se emplea este concepto como sinónimo del emperador.

monarquía compuesta de “sesenta y seis reinos”. Emplea el término “reino” para aludir al dominio territorial de un *daimyō*; llama “señorío” a la posesión de los *kunishū* 国衆, sujetos al *daimyō*; y concibe como “monarquía” la hegemonía que ejerce sobre los *daimyō*, que en Japón se denomina *tenka* 天下 (“*tenca*” en el *Sumario*), concepto confuciano que significa literalmente “bajo del Cielo”. Asimismo, identifica un núcleo urbano como “ciudad” si reúne las siguientes características: 1) una población próspera (centro de intercambio comercial con mucha población); 2) la autonomía; 3) el centro político del reino(s); 4) el centro misionero. Por ejemplo, describe Kioto de la manera siguiente: “la ciudad de Miaco, que está en el medio y es la más principal de todas”; “la ciudad de Miaco era muy noble y populosa porque en ella tenían sus casas todos los grandes y señores de Japón”. La importancia que el visitador concede a la nobleza de Kioto corresponde a la denominación de las ciudades españolas como “la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla”.

En cambio, Valignano utiliza el término “fortaleza” para referirse al centro político local, situado junto con el castillo señorial que carece de nobleza como el caso de Omura, en Nagasaki. Por ende, el concepto “fortaleza” no significa una muralla bastionada a diferencia del caso de Manila y Goa.²³³ Los puertos como Hakata, Sakai, Nagasaki y Yokoseura eran importantes centros de comercio e intercambio cultural para los misioneros. Pero Valignano concede relevancia a las “ciudades” (e.g. Kioto, Azuchi, Yamaguchi, Funai, Arima, Omura), que tenían mayor peso desde el punto de vista del centro político, administrativo y misionero. Para obtener prestigio en la sociedad local, considera inoportuno fundar el convento y casa religiosa si no es la ciudad principal. Emprender una nueva política evangélica en un puerto de Shimo (“Ximo”, región noroeste de Kyūshū) será un motivo para perder la confianza de la sociedad local ya en su tiempo. En este juicio de Valignano se manifiesta el valor noble de las ciudades del mundo hispánico o del Mediterráneo, además de la nueva circunstancia misionera de su época, es decir, avance de las labores evangélicas en la región Kinai (Kioto y sus alrededores).²³⁴

²³³ Respecto a la “fortaleza” de Nagasaki, existe una hipótesis de que la plataforma hecha de piedra que se encuentra en los barrios de Edomachi y Manzaimachi de la ciudad de Nagasaki, podría tener su origen en la “fortaleza” construida por los portugueses. Véase “Kigen ha 16 seiki kōhan no jōsai? 起源は16世紀後半の城塞?”, *Nagasaki Shimbun*, versión electrónica, 17 de febrero de 2019. <https://this.kiji.is/469696646570296417> (Consultado el 9 de noviembre de 2019) Agradezco al doctor Shiina Hiroshi por compartir esta nota periodística.

²³⁴ Shiina Hiroshi 椎名浩, “Jūroku seiki Supeingo bunsho no Nihon kijutsu ni okeru “kenryoku · kūkan” imeji ni tsuite no ichi kōsatsu: A. Valignano no *Nihon shoji yōroku* (1583 nen) wo chūshinni 十六世紀スペイン語

Asimismo, Shiina, en su artículo “From an Island to the Islands: A Study on the Succession in the Geographical Image of Japan among the Jesuits in the Mid-16th Century” (2012), analiza la imagen geográfica del Japón plasmada en distintas fuentes jesuíticas desde la llegada de Francisco Javier (1549) hasta el *Sumario* (1583) de Valignano. Transcurridos varios años después del comienzo de la evangelización, ¿por qué los misioneros siguieron utilizando la palabra “isla o “*ilha*” en forma singular, en vez de la forma plural (islas o *ilhas*) para designar el archipiélago japonés? Para analizar esta cuestión, revisa las cartas de los jesuitas quienes conciben Japón como “una provincia de diversas **islas** repartida en sesenta y seis reinos”. Examina los procesos y el contexto de cambio de “isla” a “islas”. El uso de “isla” en singular se debe, por una parte, a la identificación de Japón con la isla de Cipango, relatada por Marco Polo y representada en la cartografía occidental de la época; por otra parte, más que la intención de describir las características geográficas reales de Japón, se aplica dicho vocablo en forma singular concediendo mayor importancia a la “isla principal” que tiene mayor relevancia política y económica. En cambio, el uso de “islas” en forma plural puede estar vinculado con las actividades misioneras alrededor de 1560. En 1559 Gaspar Vilerá (c. 1526-1572) reanuda las labores evangélicas en la región Kinai. Por situarse en el centro político y cultural de Japón, los jesuitas pudieron adquirir mayores informaciones sobre la geografía y la estructura política de Japón. Ello es lo que hizo cambiar la imagen del Japón como “una provincia de diversas **islas** repartida en sesenta y seis reinos”.²³⁵

Sociedad, lengua e imagen de los japoneses

Shiina Hiroshi, en su artículo “A. Valignano no mita idarugo to samurai (Hidalgo y samurai vistos por A. Valignano)” (2012), estudia las denominaciones de los estratos sociales y títulos para los cargos que aparecen en el *Sumario*. El visitador concibe que la sociedad japonesa está conformada por cinco “suertes de gente”: 1) *tono* o señor: “los que mandan y señorean

文書の日本記述における「権力・空間」イメージについての一考察— (A・ヴァリニャーノの『日本諸事要録』(一五八三年)を中心に”, *Isupania tosho* イスパニア図書 11 (2008): 33-57.

²³⁵ Shiina Hiroshi, “From an Island to the Islands: A Study on the Succession in the Geographical Image of Japan among the Jesuits in the Mid-16th Century 「島」から「列島」へ: 16世紀半葉のイエズス会士による日本地理把握の変遷についての一考察”, *Kumamoto Gakuen Daigaku ronshū “Sōgō Kagaku”* 熊本学園大学論集『総合科学』19: 1 (2012): 137-161. <http://id.nii.ac.jp/1113/00000130/> (Consultado el 16 de octubre de 2019)

la tierra”; 2) “los religiosos que llaman bonzos” y “que son muchos en número y poderosos”. Respecto al origen de este estatus, “...allende de la reverencia que el pueblo les tiene por razón de su estado”, “hay entre ellos muchos que de su natural son nobles, hermanos, parientes, y hijos de los mayores señores.”; 3) *samurai*: “los soldados (...), y son caballeros y hidalgos honrados de la tierra”; 4) mercaderes y otros oficiales “...que viven con su industria de comprar y vender y hacer otros oficios y artes mecánicas”; 5) labradores y gente de servicio, “...que hacen en casa y fuera de ella todos los ministerios más bajos.” “...hay mucho más que en nuestra tierra.” En la Europa medieval y del periodo moderno-temprano se dividía *grosso modo* en tres clases sociales: la aristocracia, el sacerdote y el plebeyo. En especial, la visión de Valignano de clasificar a monjes budistas como una clase social independiente, deriva de dicha tradición europea. En la España de la era moderna temprana, había una separación entre la aristocracia con títulos nobiliarios y la nobleza de baja clase (caballero e hidalgo). Curiosamente esta distinción en la lengua española está aplicada en el texto de Valignano para diferenciar a *daimyō* de *samurai* de clase ordinario. Para analizar los conceptos de los estratos sociales aplicados por el visitador, Shiina los compara con la definición dada en el *Vocabulário da Língua do Japão*, diccionario del japonés-portugués, editado por la Compañía de Jesús en Nagasaki en 1603.²³⁶

También Shiina apunta que el visitador comprende que el *tennō* o *dairi* (emperador) y “*cubo*” (*shōgun*) eran soberanos de tiempos anteriores, mientras que los *daimyō* son dirigentes reales de su tiempo. Asocia la transición del poder del *tennō* al *shōgun* con los cargos políticos y militares de virrey y capitán general del mundo hispánico. Así, Valignano afirma que “...el mismo cubo o quien en su lugar gobierna tenca, que es la monarquía de Japón, al cual queda el *dairi* en cierto modo sujeto.” El *tennō* “...governaba sus reinos por medio de sus gobernadores virreyes y capitanes...” y “...tenía dos que eran superiores de todos los otros y como virreyes y capitanes generales llamados cubo.” Cada uno gobernaba “treinta y tres reinos que esan allende del Miaco” y “los otros treinta y tres de esta otra parte”. De esta forma el visitador entiende que la hegemonía de Japón estuvo repartida por dos “virreyes”, aludiendo posiblemente a los clanes Minamoto y Taira del periodo Heian (794-

²³⁶ Mientras que en el *Sumario*, Valignano agrupa a caballero e hidalgo en una misma categoría, en el *Vocabulário da Língua do Japão*, “*Buxi* 武士” es “Soldado”; “*Buque, Buxi no Iye* 武家, 武士の家” es “Familia de soldados, ou cavaleiros, cuja cabeça he o cubo que tambem se diz Xogun, & he capitão geral da milicia del Rey de Iapão”; y “*侍 Saburai*” es “Fidalgo, homen honrado”.

1185). Pero hace quinientos o seiscientos años empezaron batallas crueles entre los dos. Así, “quedando un cubo solo con todo el mando” y el *tennō* perdió su poder. Pero este cubo “no era verdadero y natural señor”, puesto que los *daimyō* se rebelaron contra él, “quedándose cada uno con los reinos que pudo alcanzar.” Además, Valignano considera el origen del *shōgun* como un cargo nombrado por el *tennō*. Esta forma de entender el nombramiento político japonés se asemeja a la coronación del emperador del Sacro Imperio Romano Germánico de mano del Papa.²³⁷

Takizawa Osami, por su parte, en el artículo “La continuidad de la mentalidad medieval europea en la misión de Japón: en torno a la política de evangelización” (2010), menciona que en la época de Toyotomi Hideyoshi, los jesuitas identificaron de manera más clara los distintos estratos sociales de Japón. Apunta que en el *Sumario*, “Alejandro Valignano entendió más exactamente la dualidad de la política japonesa formada por el emperador y el *shōgun*. En este análisis, se observa que se basaba en el concepto de estamentos sociales europeos formados desde la Edad Media hasta la Moderna: rey, nobleza, clérigo y ciudadanos.”²³⁸

En otro artículo suyo “El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII (I): Japón lugar de evangelización” (2010), el mismo historiador explora primero la imagen de la isla legendaria del oro, llamada “Cipango” en la crónica del viaje de Marco Polo, en las fuentes como una carta fechada el 21 de marzo de 1611 de Sebastián Vizcaíno, en la que éste menciona “las islas de oro y plata”. Luego analiza la personalidad de los japoneses, la geografía, la sociedad, el idioma, las festividades, las costumbres y vida cotidiana, la economía en un *corpus* documental de los misioneros con el fin de dilucidar cómo después de la llegada de los ibéricos, la imagen del país y su población fue evolucionando gradualmente.

Francisco Javier tuvo una imagen positiva de los japoneses, calificándolos de “inteligentes” y “razonables”. Esta idea fue compartida entre sus sucesores como Cosme de Torres (1510-1570) y Organtino Gneccchi-Soldi (ca. 1530-1609). Pero al mismo tiempo

²³⁷ Shiina Hiroshi, “A. Valignano no mita idarugo to samurai: *Nihon shoji yōroku* (1583 nen) no mibun kanshoku koshō wo megutte A・ヴァリニャーノの見たイダルゴとサムライ—『日本諸事要録』(一五八三年)の身分・官職呼称をめぐる”, *Supein-gaku* スペイン学 14 (2012): 57-68.

²³⁸ Takizawa Osami, “La continuidad de la mentalidad medieval europea en la misión de Japón: en torno a la política de evangelización”, *Hispania Sacra* LXII 125 (2010): 33.

Javier consideró negativa “su excesiva afición a las armas”. Valignano, en el *Sumario*, describe que “La gente es toda blanca y de mucha policía”. Aprecia la capacidad del aprendizaje y otras virtudes tales como la paciencia, prudencia y limpieza. Lo notable de la metodología de Takizawa es que para explorar la imagen de los japoneses, compara las descripciones de las fuentes misioneras con las civiles. Así, el comerciante Bernardino Ávila Girón (f. 1619), en su *Relación del Reino de Nipon*, escrita a finales del siglo XVI, muestra una visión negativa de los japoneses. A su juicio, éstos son “muy pobres, muy soberbios y arrogantes”, “muy ingratos” y “los más crueles y inhumanos”. Takizawa apunta que la crueldad de los japoneses señalada por Javier al comienzo de la evangelización, mantuvo vigente al finalizar dicha centuria e incluso en el XVII.

En conclusiones, dicho autor indica que para los europeos, Japón era objeto de gran interés, curiosidad y admiración. La impresión sobre los japoneses entre los misioneros, muestra dos posturas opuestas: la alabanza de Francisco Javier y la visión negativa de Francisco Cabral, ya que para él, la población japonesa es “arrogante, avara, inconstante y engañosa”. La información geográfica se va detallando y corrigiendo conforme con el avance de las obras evangélicas. En cuanto a la lengua, se considera muy difícil de dominar. Desde el punto de vista de los misioneros, las fiestas japonesas eran parte de una tradición basada en la idolatría. La alimentación basada en el pescado y verduras les parece sana, aunque la forma de comer es muy diferente. La prenda les parece muy diferente, pero aprecia su belleza y elegancia. Se admiran las construcciones, como fortificaciones, castillos y jardines. En cuanto a la economía, se apunta el enorme interés de los japoneses en los intercambios comerciales.²³⁹

Como continuación de este trabajo, Takizawa publica un artículo “La visión de los europeos sobre la lengua japonesa en los siglos XVI y XVII” (2011). Analiza las impresiones y el desarrollo del conocimiento sobre el idioma japonés que los misioneros –los jesuitas y el dominico Francisco de Sicardo Joseph– y Ávila Girón, tuvieron durante un siglo de evangelización. Francisco Javier alude al idioma japonés desde antes de la llegada a Japón, ya que en una carta dirigida a Loyola desde Cochín, China el 14 de enero de 1549, menciona: “Los japoneses escriben de forma muy diferente a los demás pueblos, pues comienzan en la

²³⁹ Takizawa Osami, “El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII (I): Japón lugar de evangelización”, *Cauriensia* V (2010): 23-44.

parte superior de la página y bajan derecho hasta abajo.” Takizawa apunta que Javier describe de manera detallada las características del japonés. Ello muestra cierto grado de su conocimiento por el idioma, mientras que para la época de Valignano, hay mayor avance en el estudio lingüístico debido a la necesidad evangélica. En el *Sumario*, el visitador menciona que la lengua japonesa es “la mejor y más elegante y copiosa que se sabe en lo descubierto, porque es más abundante y exprime mejor sus conceptos que la nuestra latina, porque fuera de tener mucha variedad de nombres que significan una misma cosa...”. En todo caso, aun entrado el siglo XVII, la opinión frecuente de los europeos es “Dicha lengua muy dificultosa de aprender”.²⁴⁰

Desde la perspectiva del Derecho, Ogiwara Kenji, en su artículo “*Furoisu to Barinyano no kiroku kara yomitoru shokuhōki no kenryoku* (Los poderes del periodo Azuchi-Momoyama leídos en los registros de Fróis y Valignano)” (2017), profundiza en los poderes legislativo, ejecutivo y judicial del periodo de Oda Nobunaga y Toyotomi Hideyoshi que se reflejan en el *Sumario* de Valignano, la *Historia de Japam* (cuya redacción comienza hacia 1583) y el *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses* (1585) de Luís Fróis. Valignano es doctor en leyes por la Universidad de Padua y experto en los derechos romano y canónico. Por lo mismo, describe de manera detallada la forma del gobierno de la sociedad japonesa, así como los poderes que ejercen distintas autoridades nativas. En dichas fuentes se relata a Hideyoshi como una figura que adquiere el carácter del monarca absolutista después de la conquista de la región Kyūshū y la consolidación de sus poderes legislativo, ejecutivo y judicial, lo cual corresponde al absolutismo de Isabel I de Inglaterra.²⁴¹

Takahashi Tsuyoshi, en su artículo “Cross-cultural acceptance of Alessandro Valignano for Missionary: with a central focus on *Sumario de las cosas de Japón* (1583), *Adiciones del sumario de Japón* (1592)” (2018), ahonda en la cuestión relativa a la “aceptación de una cultura ajena” a partir de los escritos de Valignano. Repiensa cómo el

²⁴⁰ Takizawa Osami, “La visión de los europeos sobre la lengua japonesa en los siglos XVI y XVII”, *Cauriensia* VI (2011): 345-354.

²⁴¹ Ogiwara Kenji 荻原 健二, “Furoisu to Barinyano no kiroku kara yomitoru shokuhōki no kenryoku: rippōken, shikkōken, saibanken toiu shiten kara フロイスとヴァリニャーノの記録から読み取る織豊期の権力：立法権・執行権・裁判権という視点から”, *Journal of Meiwa Gakuen Junior College* 明和学園短期大学紀要 27 (2017): 1-14. <https://www.hirakatagakuen.ac.jp/library/data/kiyou27.pdf> (Consultado: 16 de octubre de 2019)

visitador propone adaptarse a las diferencias de costumbres entre Japón y Europa. ¿La adaptación voluntaria y positiva era sólo para la evangelización? ¿Cómo era su curiosidad, asombro y admiración por la cultura extranjera? ¿Qué significaba, para el visitador, aceptar una cultura distinta? Para responder a estas preguntas, Takahashi analiza la recepción y aceptación de los japoneses, sus costumbres y lengua por medio de examinar los cuatro aspectos: 1) la formación de sacerdotes nativos; 2) la edición de libros para el aprendizaje del japonés; 3) la introducción de *dōjuku*; 4) la forma de tratar a los jesuitas japoneses y *dōjuku* para “unificarlos” con los europeos.

Respecto al primer punto, Takahashi apunta que en el trasfondo en que Valignano decide establecer instituciones educativas en Japón, está la observación minuciosa sobre los japoneses, como describe en el capítulo I “De la descripción, costumbres y cualidades de Japón” y el capítulo II “De algunas otras extrañas costumbres de los japoneses” del *Sumario*. El visitador comenta que aunque son paganos, muestran una actitud adecuada para la religión y tienen una buena capacidad para el aprendizaje. Tiene un gran aprecio hacia los japoneses, pero muestra un asombro en cuanto a las diferencias culturales. Apunta los lados positivos y negativos de los japoneses. Califica los protocolos y costumbres difíciles de entender como “un mundo al revés de como corre en Europa, porque es en todo tan diferente y contrario que casi en ninguna cosa se conforman con nosotros, de manera que en el comer, en el vestir, en las honras, en las ceremonias, en la lengua, en el modo de tratar, en el asentar, en el edificar, en el servicio de sus casas, en el curar los heridos y enfermos, en el enseñar y criar sus niños y en todo lo demás es tan grande la diferencia y contrariedad que no se puede escribir ni entender.” Pero lo notable de Valignano es que al mismo tiempo que reconoce las diferencias, confía en que se puede corregir los “defectos” de los japoneses mediante las actividades evangélicas basadas en la educación. El plan de establecer seminario, colegio y noviciado es parte de esta mentalidad del visitador.

En cuanto al segundo punto, en la segunda visita de Valignano en 1590, se plantea el mejoramiento del japonés para los misioneros europeos y el del latín para los japoneses. Para este fin, se decide editar diccionario y libro de gramática. El *Vocabulário da Língua do Japão* (1603-1604) es una rica fuente lingüística, social y cultural, que incluyen los vocablos que los misioneros deben evitar como los dialectos de Kinki “Cami” 上 y de Kyūshū “Ximo” 下, palabras “*baixas*” y “*palaura de molheres*”, además de “*buppo*” 仏法 (términos budistas),

que están explicados con mucho cuidado por ser de una religión rival del cristianismo. Asimismo, el *Arte da Lingoa de Iapam*, editado por Rodrigues Tçuzu en Nagasaki entre 1604 y 1608, no es un simple texto de gramática. Además de su valor lingüístico por explicar el complejo sistema de lenguaje honorífico llamado *keigo* 敬語, contiene informaciones útiles y diversificadas como los protocolos de carta, los significados de nombres propios, la pronunciación del japonés estándar y de los dialectos. De igual modo, Valignano, en el capítulo II del *Sumario*, aprecia la riqueza del vocabulario del idioma japonés. Por la importancia que se concede al honor, de acuerdo con la jerarquía, se tiene que emplear lenguajes nobles y respetuosos o bajos. También apunta las diferencias entre el lenguaje escrito y el oral, así como entre el lenguaje masculino y el femenino. En otro escrito *Del Principio y Progreso*, vuela a detallar las características de la lengua. En estas fuentes se refleja la visión de Valignano sobre el idioma japonés. Comprende que el desarrollo del lenguaje honorífico *keigo* y su complejidad se tiene que entender de manera integral junto con los protocolos y etiquetas. Esta curiosidad del visitador, en particular por el uso del *keigo*, no se trata de una simple necesidad de la evangelización, sino que su comprensión global de relacionar la lengua con los códigos culturales y sociales muestra su interés como científico. Incluso existe un estudio de que Valignano se dedicó con mucho entusiasmo al aprendizaje del japonés.²⁴² Asimismo, en los capítulos XIV y XVI del *Sumario*, el visitador apunta la importancia de estudiar el japonés para los nativos. En la opinión de que “nosotros los extranjeros no podemos alcanzar a leerlo” por la innumerable cantidad de *kanji* (escritura importada de China), se refleja la humildad de Valignano como ser humano.

En cuanto al tercer punto, el *dōjuku* se refiere originalmente al joven que servía en el monasterio budista. El término aparece por primera vez en el escrito de Valignano de 1580. La introducción de esta palabra budista es parte de la política de adaptación. Ante la crítica sobre el uso de este vocablo, el visitador defiende que los *dōjuku* son figuras apreciadas dentro de la sociedad nativa y contribuyen a establecer vínculo con el pueblo ordinario, ya que han ayudado en la penetración del budismo. Respecto a la cuestión: ¿cómo entender la existencia de *dōjuku*?, a diferencia de los *dōjuku* budistas, los del ámbito católico, aunque no

²⁴² Murata Masami 村田昌巳, “Valignano to Nihongo ヴァリニャーノと日本語”, *Bulletin of Salesian Polytechnic* サレジオ工業高等専門学校研究紀要 40 (2013): 22.

son miembros de la Compañía, viven con los jesuitas y apoyan en el catecismo, predicación, misa y bautismo. Por ende, ellos tienen un carácter dual: lo “sagrado” y lo “profano”.²⁴³

En lo que toca al cuarto punto, el visitador señala la “unificación” o “integración” de los hermanos japoneses, *dōjuku* y los misioneros europeos en el capítulo XVI del *Sumario*. Valignano propone los siguientes principios: mantener la igualdad; tratarlos con calma y cariño; respetar, aprender y adaptarse a las costumbres y protocolos de los japoneses. Para lograr la integración, primero los europeos ajustan a los japoneses; mediante ello, éstos se adaptan a los europeos. En conclusión, a diferencia de Cabral, cuya postura se caracteriza por el “etnocentrismo”, Valignano sostiene un “relativismo cultural”. Reconoce y aprende las costumbres y protocolos nativos. Para construir una “armonía” creativa, plantea una adaptación recíproca. No trata de categorizar otra cultura ni “superior” ni “inferior”, sino reconocer la diversidad. En esta actitud del visitador se encuentra el germen del diálogo intercultural. Precisamente la introducción de los *dōjuku* en el ámbito misionero es un reflejo de una “globalización espiritual”, que aprovecha la diversidad y cualidades del “otro” para construir mejores relaciones humanas.²⁴⁴

2. La Relación del Japón de Rodrigo de Vivero

La *Relación del Japón* de Rodrigo de Vivero fue escrita para informar a Felipe III de España las situaciones del Japón. En la década de 1680, su nieto Nicolás de Vivero compiló los manuscritos y los dividió en tres partes: 1) la *Relación y noticia del reino de Japón sobre Japón*; 2) los *Avisos y proyectos para el buen gobierno de la monarquía española*; 3) las cartas. Este *corpus* perteneció a Pedro de Moncada Branciforte, brigadier de los Reales Ejércitos de la Provincia de la Puebla de los Ángeles, y luego a Antonio de la Rosa, presbiterio de la catedral de Puebla y coleccionista de libros. La Biblioteca Británica lo

²⁴³ Moriwaki Yuki 森脇優紀, “Kirishitan ‘dōjuku’ ron”, *Jōchi Shigaku* 上智史学 51 (2006): 246.

²⁴⁴ Takahashi Tsuyoshi 高橋強, “Cross-cultural acceptance of Alessandro Valignano for Missionary: with a central focus on *Sumario de las cosas de Japón* (1583), *Adiciones del sumario de Japón* (1592) アレシヤンドロ・ヴァリニャーノの布教の為の異文化受容—「日本諸事要録」(1583年)、「日本諸事要録補遺」(1592年)を中心として”, *Soudai Chūgoku ronshū* 創大中国論集 21 (2018): 1-32. <http://hdl.handle.net/10911/00039351> (Consultado el 10 de noviembre de 2019)

compró a mediados del siglo XIX. Actualmente los manuscritos pertenecen a la misma biblioteca de Londres y la Biblioteca Nacional de Madrid.²⁴⁵

José Joaquín Pesado (1801-1861) publicó unas fojas de la *Relación y noticia* en el tomo V de la *Ilustración Mexicana* en 1854. La edición completa de la misma relación salió publicada por primera vez en Barcelona en 1904.²⁴⁶ Más tarde, Manuel Romero de Terrero (1880-1968) editó la *Relación y noticia* en 1934.²⁴⁷ Juliette Monbeig (1906-1993) tradujo al francés y editó la *Relación y noticia* y los *Avisos y proyectos*, acompañados con un estudio crítico con el título de *Du Japon et du bon gouvernement de l'Espagne et des Indes* (París, 1972).²⁴⁸ Monbeig considera que si bien la *Relación* trae el año de “1609” en el encabezamiento, fue escrita unos veinte años después, mientras que los *Avisos y proyectos* los data de alrededor de 1636, el año de su muerte. En 2016, salió una nueva edición preparada por Eva Alexandra Uchmany Weill (1930-2013) con su estudio introductorio, que contiene tanto la *Relación y noticia* como los *Avisos y proyectos*.²⁴⁹

En el ámbito académico japonés, Murakami Naojirō traduce y publica en 1929 la *Relación y noticia* de Vivero, junto con la *Relación del viaje hecho para el descubrimiento de las islas llamadas “Ricas de Oro y Plata”* de Vizcaíno.²⁵⁰ La *Relación* de Vivero tiene otras dos ediciones posteriores en japonés: una traducida por Ogaki Kishirō en 1993;²⁵¹ la otra más reciente editada por Andō Misao en 2009.²⁵² Michael Cooper, en *An Unscheduled*

²⁴⁵ Rodrigo de Vivero y Aberruza, *Relación y Avisos del reino de Japón y la Nueva España*, edición y estudio introductorio de Eva Alexandra Uchmany Weill (México: Universidad Nacional Autónoma México-Facultad de Filosofía y Letras, 2016), 14-16.

²⁴⁶ Rodrigo de Vivero, *Relación que hace Don Rodrigo de Vivero y Velasco, gobernador y capitán general de las Islas Filipinas* (Barcelona: Imprenta Barcelonesa, 1904). <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000091740&page=1> (Consultado el 19 de noviembre de 2019)

²⁴⁷ Rodrigo de Vivero, *Relación del Japón*, introducción y notas de Manuel Romero de Terreros (México: Museo Nacional de México, Secretaría de Educación Pública, 1934).

²⁴⁸ Rodrigo de Vivero, *Du Japon et du bon gouvernement de l'Espagne et des Indes*, traducción y presentación de Juliette Monbeig (París: SEVPEN, 1972).

²⁴⁹ Rodrigo de Vivero y Aberruza, *Relación y Avisos del reino de Japón y la Nueva España*, edición y estudio introductorio de Eva Alexandra Uchmany Weill (México: Universidad Nacional Autónoma México-Facultad de Filosofía y Letras, 2016).

²⁵⁰ *Don Rodorigo Nihon kenbunki · Bisukaino Kingintō tanken hōkoku* 日本見聞録 ドン・ロドリゴ 著 金銀島探検報告書 ビスカイノ, trad. Murakami Naojirō 村上直次郎 (Tokio: Shunnansha 駿南社, 1929).

²⁵¹ Rodrigo de Vivero, *Nihon kenbunki 1609 nen* 日本見聞記：1609年, trad. Ogaki Kishirō 大垣貴志郎, ed. JT中南米学術調査プロジェクト (Tokio: Museo de Tabaco y Sal, 1993).

²⁵² *Don Rodrigo no Nihon kenbunroku: supeinjin no mita 400 nen mae no Nihon no sugata* ドン・ロドリゴの日本見聞録-スペイン人の見た400年前の日本の姿, trad. Andō Misao 安藤操 (Tokio: Taniguchi Shoten, 2009).

Visit: Rodrigo de Vivero in Japan, 1609-1610 (Tokio, 2008), presenta una traducción parcial de la *Relación* en inglés con un estudio introductorio.²⁵³

Las investigaciones sobre la *Relación* de Vivero y su estancia en Japón están encaminadas a mostrar el principio de las relaciones diplomáticas y comerciales entre Japón, España y Nueva España, como muestran “Don Rodrigo de Vivero et la Destruction de la Nao "Madre de Deos" (1609 à 1610)” (1939) de José Luis Álvarez-Taladriz,²⁵⁴ las *Relaciones diplomáticas entre la Nueva España y el Japón* (1964) de Francisco Santiago Cruz,²⁵⁵ el capítulo VI “La diplomacia española en acción: Don Rodrigo de Vivero y Alonso Muñoz O.F.M.” del libro de Ubaldo Iaccarino *Comercio y diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keicho (1596-1615)* (2017).²⁵⁶ De igual modo, la *Relación* de Vivero ha sido abordada como parte de las relaciones históricas e intercambios culturales entre Japón y México en las *Huellas japonesas en la cultura mexicana* (1997) de Tanabe Atsuko (1935-2000).²⁵⁷

A partir de la publicación del antes referido libro de Lothar Knauth *Confrontación transpacífica* (1972), la línea de investigación transpacífica adquiere importancia. Dicho historiador ubica la figura de Vivero dentro del fenómeno de la globalización de la era moderna. A su juicio, la trascendencia y consecuencia histórica de la expansión ibérica hacia el este no consistió sólo en explorar nuevas rutas marítimas en pro de la mundialización política, económica, cultural y religiosa, sino también en asentar bases para la posterior expansión estadounidense, que se convirtió en su “heredera” y se hizo “a costa de la experiencia”.²⁵⁸ La aproximación transpacífica emprendida por Knauth tuvo un eco a partir de los años setenta. Así, se organizó un congreso internacional *La expansión hispanoamericana en Asia: siglos XVI y XVII* en la Ciudad de México en 1976. En este encuentro se reunieron los investigadores más destacados del tema como Josef Franz Schütte, Josef Wicki y José Luis Álvarez-Taladriz. Hubo dos ponencias relacionadas con Vivero: “Las

²⁵³ Michael Cooper, *An Unscheduled Visit: Rodrigo de Vivero in Japan, 1609-1610* (Tokio: Asiatic Society of Japan, 2008).

²⁵⁴ J. L. Álvarez, “Don Rodrigo de Vivero et la Destruction de la Nao "Madre de Deos" (1609 à 1610)”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 2, No. 2, (1939): 479-511.

²⁵⁵ Francisco Santiago Cruz, *Relaciones diplomáticas entre la Nueva España y el Japón* (México: Jus, 1964).

²⁵⁶ Ubaldo Iaccarino, *Comercio y diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keicho (1596-1615)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017), Cap. VI: “La diplomacia española en acción: Don Rodrigo de Vivero y Alonso Muñoz O.F.M.”, 189-221.

²⁵⁷ Tanabe Atsuko 田辺厚子, *Huellas japonesas en la cultura mexicana* メキシコ文化に残された日本人の足跡 (Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 1997).

²⁵⁸ Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica*, 17.

primeras relaciones entre Japón y México (1609-1616)” del historiador jesuita Arcadio Schwade de la Universidad Ruhr Bochum y “Don Rodrigo de Vivero de Velasco y Sebastián Vizcaíno en Japón” de Schütte.²⁵⁹

María Cristina Barrón Soto de la Universidad Iberoamericana ha continuado y desarrollado la línea de investigación transpacífica. Organiza la jornada *La presencia novohispana en el Pacífico insular*, llevada a cabo en la Ciudad de México en 1990. En este coloquio Rodolfo Molina presenta una ponencia “Rodrigo de Vivero y el modelo japonés”. Se pregunta por qué en un texto aparentemente dedicado a contar una aventura en Japón, toca una cuestión política muy delicada como el problema de la conservación de la monarquía española, que estaba decadente en aquel entonces. La última parte muestra la famosa propuesta de comercio directo entre Japón y la Nueva España. Pero el asunto no se limita sólo a comercio con Japón, ya que éste sería una base intermedia entre México y las Filipinas. Apoyado en la idea de Monbeig: los problemas que Vivero aborda en los *Avisos* se asemejan a los de la *Conservación de Monarquías y discursos políticos sobre la gran consulta que el Consejo hizo al Señor Rey Don Felipe III* (Madrid, 1626), de Pedro Fernández Navarrete (1564-1632), Molina sostiene que los temas y las ideas de Vivero derivan tanto del autor de esta obra como de otros arbitristas del siglo XVII. Considera que escribir sobre Japón tiene doble propósito para Vivero: “destacar los servicios que ha hecho a la Corona” y “hacer una propuesta para una mejor organización del comercio y la navegación que sería en bien de la monarquía y en beneficio de la Nueva España.”

Respecto a por qué los *Avisos y proyectos*, un tratado sobre la monarquía española, terminan con el relato sobre Japón, Molina considera que el modo de expresión de Vivero es “barroco”. En otras palabras, “Es la técnica de decir las cosas de forma indirecta y mostrarlas a través de medios que en ellos mismos no tienen ninguna relación directa con el tema que se desarrolla. Son elementos de realce o adorno.”²⁶⁰ Por último, dicho autor señala que los escritos de Vivero han sido analizados principalmente por estudiosos de la historia de Asia o de las relaciones con Asia. Pero sería oportuno que los historiadores especializados en el

²⁵⁹ Estas ponencias fueron publicadas en la memoria del congreso: *La expansión hispanoamericana en Asia: siglos XVI y XVII*, comp. Ernesto de la Torre Villar (México: Fondo de Cultura Económica, 1980).

²⁶⁰ Rodolfo Molina, “Rodrigo de Vivero y el modelo japonés”, en *La presencia novohispana en el Pacífico insular: actas de las segundas jornadas internacionales celebradas en la ciudad de México, del 17 al 21 de septiembre de 1990*, ed. María Cristina Barrón (México: Universidad Iberoamericana, 1992), 69

periodo virreinal, los estudiaran, ya que contiene amplios comentarios sobre las Indias y Nueva España en los *Avisos y proyectos*. Además de aproximarse a estos escritos como fuente de datos, cabe analizar quién era Vivero y por qué escribe.

Juan Gil, latinista de la Universidad de Sevilla, ha mostrado también su interés en Japón como parte del perfil humanista. En su libro *Hidalgos y samurais: España y Japón en los siglos XVI y XVII* (Madrid, 1991), relata la historia de las embajadas de Rodrigo de Vivero, Sebastián Vizcaíno y fray Diego de Santa Catalina y analiza los intereses yuxtapuestos: políticos, comerciales y religiosos en el Pacífico como trasfondo histórico. Desde el punto de vista filológico, el valor de este texto consiste en presentar los informes enviados por dichos embajadores.²⁶¹

En la última década, en el ámbito japonés, Hayakawa Iku ha sido principal estudiosa de la *Relación* y los *Avisos y proyectos* de Vivero. En su artículo “Information and Reports on Japan, 1609 by don Rodrigo de Vivero” (2007), además de presentar la biografía del autor y sus obras, analiza cómo la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), los conflictos bélicos entre la Corona española y Holanda, trae consecuencias en el Sureste Asiático. El expansionismo de las potencias europeas en Asia, así como el régimen colonial bajo el control de la monarquía, fueron factores clave para que Vivero se interesara en escribir los *Avisos y proyectos* para abrir la ruta de navegación entre las Filipinas y Nueva España por vía de Japón.²⁶²

Asimismo, Hayakawa, en el capítulo V “Tokugawa Ieyasu to Supein: Biberu to Bisukaino no nihonjinkan (Tokugawa Ieyasu y España: la visión sobre los japoneses de Vivero y Vizcaíno)” de la *Historia de las relaciones entre Japón y España* (Tokio, 2010), realiza un estudio comparativo de la *Relación* de Vivero y la *Relación del viaje* de Vizcaíno desde el punto de vista literario. Primero presenta la biografía de ambos y reconstruye el contexto en el que se redactaron dichas relaciones. Luego analiza descripciones y sus intenciones. En cuanto al texto de Vivero, señala que en comparación con otras crónicas escritas por los extranjeros de la misma época, las descripciones son mucho más detalladas con números y cifras, puesto que la forma de expresión es mucho más concreta.

²⁶¹ Juan Gil, *Hidalgos y samurais: España y Japón en los siglos XVI y XVII* (Madrid: Alianza, 1991).

²⁶² Hayakawa Iku 早川育, “Information and Reports on Japan, 1609 by don Rodrigo de Vivero ロドリゴ・デ・ビベロの『日本見聞記1609年』”, *Gakushuin shigaku* 学習院史学 45 (2007): 109-120.

En la conclusión del ensayo, Hayakawa compara la visión sobre los japoneses de Vivero y Vizcaíno. Menciona que hay varios puntos comunes entre ambos textos. Los dos alaban lo limpio y ordenado que están las casas y calles. Ambos afirman que a los japoneses les gustan las batallas. Respecto al asunto del comercio, apuntan la protección de misioneros y la expulsión de holandeses. De esta forma ambos textos retoman la postura diplomática de la Corona española del momento.

Pero Vivero tiene una visión positiva hacia el shogunato Tokugawa y los japoneses, a diferencia de Vizcaíno. Rodrigo era náufrago y tenía una posición diferente en comparación con dicho explorador español. Asimismo, Hayakawa postula que la visión sobre los japoneses de Rodrigo se acerca a la del *Sumario* de Valignano. Este visitador informa al General de la Compañía los aspectos positivos de los japoneses, calificándolos de corteses, ya que no sólo los nobles sino también las personas ordinarias están educadas como si fueran cortesanas. De igual modo, Vivero describe de siguiente manera el trato que el *tono* (señor) de Honda dio a un criado de Rodrigo: “Y habiéndole recibido muy amigable y amorosamente, le respondió como pudiera el mayor cortesano de la Corte de Madrid.”²⁶³ Por ende, Rodrigo tenía la visión del misionero sobre los japoneses como fuente de información. A ello se suma la impresión que Rodrigo tuvo sobre los japoneses que conoció durante su estancia en las Filipinas, además de la impresión que tuvo cuando él naufragó. Rodrigo los califica positivamente diciendo que son valientes, curiosos, buenos en el comercio y racionales. Vivero que creció en la sociedad mestiza de Nueva España, debe tener mayor flexibilidad para adaptarse a una sociedad ajena que los españoles puros como Vizcaíno y el capitán Cevicos con el que naufragó a Japón.²⁶⁴

Conclusiones

La investigación de las fuentes occidentales del periodo Namban inaugura con el estudio de las cartas de Francisco Javier al iniciar el siglo XX, mientras que el estudio sobre los escritos

²⁶³ Rodrigo de Vivero y Aberruza, *Relación y avisos...*, ed. Eva Alexandra Uchmany Weill, 90.

²⁶⁴ Hayakawa, Iku 早川育, “Tokugawa Ieyasu to Supein: Biberō to Bisukaino no nihonjinkan. *Nihon kenbunki to Bisukaino Kingintō tanken hōkoku wo shiryō to shite* 徳川家康とスペイン ビベロとビスカイノの日本人観 — 『日本見聞記』と『ビスカイノ金銀島探検報告』を史料として”, en *Nihon Supein kōryūshi* 日本・スペイン交流史 *Historia de las relaciones entre Japón y España*, eds. Bandō Shōji 坂東省次 y Kawanari Yō 川成洋 (Tokio: Rengashobo-shinsha れんが書房新社, 2010), 84-102.

de Alessandro Valignano inicia a partir de la edición de sus obras realizadas por Josef Franz Schütte y José Luis Álvarez-Taladriz en las décadas de 1940 y 1950. Hasta la fecha tanto el *corpus* epistolar de Javier como el *Sumario* de Valignano se han estudiado ampliamente desde diferentes disciplinas: historia, religión, antropología, historia del arte, literatura, lengua, geografía y derecho.

La línea de estudio más predominante es la perspectiva histórica inaugurada por Schütte: los principios y métodos de la misión basados en la *accommodatio* al contexto local. Si bien esta postura humanista se practica desde el tiempo de Francisco Javier, Valignano codifica dichos principios tres décadas después. Transcurridos 350 años, este aporte del visitador es reconocido oficialmente por el jesuita Karl Rahner (1904-1984) en el Concilio Vaticano II (1962-1965). La política de adaptación de Valignano se ve reflejada en el artículo 9 de dicho concilio: los decretos sobre las labores evangélicas, en el que se corrige la postura de la Iglesia católica de no reconocer los valores de la cultura no cristiana.²⁶⁵

El interés en la *accommodatio* de Valignano se ha aumentado notablemente a partir de la década de 1990, lo cual está vinculado estrechamente con el contexto actual de globalización. ¿Cómo enfrentarse con el “otro”? ¿Cómo dialogar, comprender y aceptar otros pueblos, otras culturas, otras religiones y otras sociedades? ¿Cuál es la identidad de cada uno? Estas cuestiones son, sin duda, problemas universales. ¿Cuál es el significado actual y qué aprender de la adaptación aplicada por Valignano? Ésta es una pregunta y reflexión constante.²⁶⁶

Con todo, la lectura de dichas fuentes no se debe limitar a la cuestión relativa a la *accommodatio*, puesto que las fuentes jesuíticas trascienden en varios aspectos. Por ejemplo, la asociación del valor de las piezas del té con las joyas europeas de D’Almeida y Valignano, la vuelve a mencionar Luis de Guzmán (1544-1605), provincial jesuita de Toledo, en su *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Iesus, para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Iapan*

²⁶⁵ Takahashi Katsuyuki 高橋勝幸, “‘Iezusukai Nihon Korejo no kōgiyōkō’ ni miru A. Valignano no tekiō shugi fukyō hōshin 『イエズス会日本コレジョの講義要綱』に見るA・ヴァリニャーノの適応主義布教法針”, *Ajia, Kirisutokyō, tagensei* アジア・キリスト教・多元性 9 (2011): 39. <http://dx.doi.org/10.14989/139308> (Consultado: 16 de noviembre de 2019)

²⁶⁶ Takahashi Katsuyuki, “A. Valignano no tekiōshugi no gendaiteki igi A・ヴァリニャーノの適応主義の現代的意義”, *Ajia, Kirisutokyō, tagensei* アジア・キリスト教・多元性 14 (2016): 133-147. <https://doi.org/10.14989/214336> (Consultado: 15 de noviembre de 2019)

(Alcalá, 1601). Esta famosa anécdota de Otomo Sōrin condensa la quintaesencia del concepto estético japonés *yō-no-bi* 用の美 “la belleza funcional”, que acuñaría Yanagi Sōetsu (1889-1961): el uso es lo que hace aumentar el valor de la obra.

Asimismo, ¿cómo los jesuitas concibieron las religiones y sectas budistas de Japón? ¿Por qué la secta Ikkō, una rama de la escuela de la Verdadera Tierra Pura (Jōdo shinshū) fundada por Shinran, fue asociada con el protestantismo? Es de notar que mucho antes de que los estudiosos de la religión comparativa comenzasen en profundizar en esta cuestión, Max Weber observó la similitud entre Jōdo shinshū y el protestantismo y Karl Barth calificó este fenómeno de una “coincidencia providencial”. El estudio sobre el tema adquiere importancia en las últimas décadas bajo la influencia de la escuela de los *Annales*, que trata de interpretar el fenómeno desde el lado del pueblo ordinario, “desde abajo”, en contra de la versión oficial de la historia, vista “desde arriba”. Hazama Yoshiki afirma que la salvación futura sostenida por la secta Ikkō tan sólo con repetir el mantra “*Namu Amida-butsu*” (reverencia al Buda Amida), coincide con la doctrina de Lutero de “*sola fide*”. Tanto la secta Ikkō como el protestantismo son corrientes religiosas profundamente penetradas en el alma del estrato social popular. Para Valignano, quien intentaba evangelizar este sector social, ambos eran “obstáculos” para el proyecto misional de la Compañía.

El análisis del relato como “imagen” se ha realizado desde la literatura, historia y geografía, mientras que el problema sobre la alteridad e identidad se ha abordado desde la historia, antropología y literatura. Pese al gran énfasis en la política de adaptación de Valignano en la historiografía, es de observar que Engelbert Jorissen cuestiona la postura de considerarlo como figura líder de *accommodatio* con base en el análisis textual comparativo entre el *Sumario* (1583) y las *Adiciones del Sumario* (1592) del mismo visitador. El hecho de calificar las costumbres japonesas de “al revés” y “muy extrañas”, es un reflejo de su visión eurocéntrica. Además, en las *Adiciones*, el visitador muestra una actitud poco tolerante con los japoneses. A partir de esta observación vale la pena realizar un estudio comparativo entre los distintos escritos de Valignano para dilucidar cómo su visión sobre Japón y los japoneses cambia entre las tres visitas que realizó a tierra nipona (1579-1582, 1590-1592 y 1598-1603).

En lo que toca a la *Relación del Japón* de Rodrigo de Vivero, desde el comienzo del estudio, esta fuente se ha comparado con la *Relación del viaje* de Sebastián Vizcaíno, enviado

a Japón como embajador tras la visita de Rodrigo, ya que ambas obras fueron fuentes civiles escritas en la etapa inicial del shogunato Tokugawa y relacionadas con la Corona española. A diferencia de las fuentes jesuíticas, que se han aproximado desde múltiples disciplinas, los escritos de Vivero han sido estudiados principalmente por los historiadores. Éstos se han encargado de analizar el autor, el lenguaje literario, el contexto y los objetivos de escribir esta relación.

Entre los estudios precedentes destacan los artículos de Hayakawa Iku (2007 y 2010). Esta investigadora examina el contexto en el que Vivero escribe la *Relación* y los *Avisos y proyectos*, y analiza las relaciones entre España, Nueva España, Filipinas y Japón, desde el horizonte del Sureste Asiático, escenario de la confrontación entre las potencias española, portuguesa, holandesa e inglesa. Además, analiza la circulación de informaciones de la época. Así, llega a concluir que la visión positiva de Vivero sobre los japoneses coincide con la de Valignano. Entonces, ¿a qué se debe esta concordancia? Hayakawa señala que Rodrigo fue llevado a España a la edad de doce años en 1576 para recibir una buena educación. En su adolescencia participó en la corte de Felipe II. Ahí debió informarse sobre las noticias de las empresas misioneras y la política de colonización. Valignano, por su parte, visitó Japón por primera vez en 1579, un año antes de la unificación ibérica. Posteriormente organizó la embajada de Tenshō y en 1584 se entrevistó con Felipe II, junto con los cuatro jóvenes embajadores, antes de ir a Roma. Aunque Vivero y Valignano no se hayan conocido mutuamente, ellos vivieron en la misma época y Rodrigo fue cortesano. Además, las noticias sobre dicha delegación fueron informadas ampliamente no sólo mediante los escritos de Valignano, sino también a través de las cartas de diferentes misioneros, que estaban dirigidas a los nobles españoles y al Vaticano. Por lo mismo, no es nada raro que la visión de los misioneros jesuitas se haya difundido en la corte española. Vivero era pariente de los Mendoza, una casa nobiliaria que servía en la corte. Además, el hecho de que Rodrigo pudo enviar la relación y cartas al rey de España, significa que él mantuvo un contacto con algunas personas cercanas a la corte española. Si el *Sumario* era un documento secreto, es difícil pensar que Rodrigo lo haya leído. Pero éste compartía con las visiones positivas sobre los japoneses de los misioneros jesuitas. Además, su hijo ilegítimo, también llamado Rodrigo,

entró en la Compañía de Jesús,²⁶⁷ puesto que él tenía su propio medio para informarse de las noticias que los jesuitas tenían sobre los japoneses. Si bien la audiencia de Valignano con Felipe II se llevó a cabo unos años después de que Rodrigo dejara la corte, había formas de recabar información.²⁶⁸

En la historiografía se ha enfatizado en el carácter confidencial del *Sumario*, puesto que éste fue un texto dirigido sólo al General de la Compañía a diferencia de los libros de Fróis, que eran de consulta general.²⁶⁹ Pero los aspectos no delicados como las características de los japoneses y sus costumbres se difundían por distintos medios. En efecto, el jesuita Luis de Guzmán, que escribió sobre Japón sin conocer este país, se basó en los escritos de Valignano para redactar su *Historia de las misiones*, publicada en Alcalá en 1601. ¿Por qué Vivero y Valignano compartían una visión similar? ¿Cuáles fueron posibles vías por las que las noticias expuestas en el *Sumario* llegaron al alcance de Rodrigo? Responder a estas preguntas sería una tarea futura del estudio filológico.

Arimura Rie

²⁶⁷ “Información de limpieza de sangre del padre Rodrigo de Vivero, 1631-1636”, en Henry Huntington, Memorial Library, San Marino, California, Papeles de la Inquisición de México, vol. 22, 35116,11.

²⁶⁸ Comunicación personal obtenida con la profesora Hayakawa Iku el 21 y 27 de noviembre de 2019.

²⁶⁹ Tōkō Hirohide 東光博英, “Barinyano “Nihon junsatsuki: Iezusukai sōchō e no kimitu hōkoku” ヴァリニャーノ「日本巡察記」—イエズス会総長への機密報告”, *Kokubungaku: kaisaku to kanshō* 国文学: 解釈と鑑賞 60:3 (1995): 30-37.

Bibliografía citada

- ACOSTA, José de, 1984. *De procuranda indorum salute (1588). Vol. 1*. Ed. bilingüe Luciano Pereña. Madrid: CSIC.
- ALDAO, María Inés, 2017. “Las crónicas misioneras: el caso Motolinía”. En *XXIX Jornadas de Investigadores del Instituto de Literatura Hispanoamericana Facultad de Filosofía y Letras*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires: 1-8. Recuperado de https://www.academia.edu/39355927/Las_crónicas_misioneras_el_caso_Motolinía (Fecha de consulta: 25/julio/2019).
- ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO, Juan, 2010. *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda*. México: UNAM.
- ÁLVAREZ-TALADRIZ, José Luis, 1954. “Introducción”. En *Sumario de las cosas de Japón (1583); Adiciones del Sumario (1592)*. Tokyo: Sophia University: 1-205.
- AÑOVEROS TRÍAS DE BES, Xabier, 2003. "Cartas y documentos escritos por San Francisco Javier". *Príncipe de Viana*. LXIV: 587-612.
- ARROYO MARTÍN, Francisco, 2018. *Feudalismo y señorío en Europa*. Madrid: Ediciones Paraninfo.
- ASAO, Naohiro, 2006. “The sixteenth-century unification”. En *The Cambridge History of Japan. Vol. 4 Early Modern Japan*. Ed. John Whitney Hall. Nueva York: Cambridge University Press: 40-95.
- BARY, Theodore de, et al., 2001. “Early shinto”. En *Sources of Japanese Tradition*. Segunda edición. Comp. Theodore de Bary, Donald Keene, George Tanabe y Paul Varley. Nueva York: Columbia University Press: 17-39.
- BASLEZ, Marie-Françoise, 2010. “La conversión al cristianismo en los tres primeros siglos”. *Scripta Theologica*. XLII: 695-718.
- BITŌ, Masahide, 2006. “Thought and religion, 1550-1700”. En *The Cambridge History of Japan. Vol. 4 Early Modern Japan*. Ed. John Whitney Hall. Nueva York: Cambridge University Press: 373-424.
- BLOCH, Marc, 2011. *La sociedad feudal*. Madrid: Akal.
- BOXER, Charles Ralph, 1967. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Berkeley: University of California Press.

- CAMPILLO, Antonio, 2011. “Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús”. *Eikasia Revista de Filosofía*. V: 37: 31-57.
- CARRERA STAMPA, Manuel, 1968. “Relaciones geográficas de Nueva España siglos XVI-XVII”. *Estudios de Historia Novohispana*. II: 2: 1-31. Recuperado de: <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn02/EHN00212.pdf> (Fecha de consulta: 25/julio/2019).
- CASTRO FRESNADILLO, Javier de, 1992. “Entre la literatura y la historia: Estructura y contenido de los relatos de naufragios de los tiempos de la Carrera de Indias”. *Scriptura*. 8-9: 37-52.
- CERVERA, José Antonio, 2017. “La expansión española en Asia Oriental en el siglo XVI: motivaciones y resultados”. *Estudios de Asia y África*. LII: 1: 191-201.
- COBBOLD, George A., 2009. *Religion in Japan: Shintoism-Buddhism-Christianity*. New York: Pemmroke College.
- CORTÉS, Hernán, 1986. *Cartas de la Conquista de México*. Edición e-book. Madrid: Sarpe.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, 2011. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ed., estudio y notas Guillermo Serés. Madrid: Real Academia Española, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- DUVERGER, Christian, 1990. *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Saragún*. Ecuador: Ediciones ABYA-YALA.
- ELISONAS, Jurgis, 2006. “Christianity and the daimyo”. En *The Cambridge History of Japan. Vol. 4 Early Modern Japan*. Ed. John Whitney Hall. Nueva York: Cambridge University Press: 301-372.
- FALERO, Alfonso J., 2006. “Introducción al mundo del shintoísmo”. En *Aproximación a la cultura japonesa*. Salamanca: Amarú: 1-13.
- FAVI, Sonia, 2018. “Production and Circulation of Jesuit Sources on Japan in the Sixteenth Century”. En *Self Through the Other. Production, Circulation and Reception in Italy of Sixteenth-Century Printed Sources on Japan*. Venezia: Edizioni Ca’Foscari: 79-124.

- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico, URQUIJO TORRES, Pedro Sergio, 2006. “Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de Congregación, 1550-1625”. *Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía*. 60: 145-158.
- GÓMEZ PÉREZ, Griselda, 2011. “Los libros prohibidos en la Nueva España, una revisión general”. *Revista Mexicana de Ciencias de la Información*. I: 4: 35-44.
- GONZÁLEZ CARRILLO, Josefina, 2009. “Carta de fray Julián Garcés OP, al Papa Paulo III (1537)”. *Cinteotl. Revista de investigación en ciencias sociales y humanidades*. 9: 1-16. Recuperado de: https://www.uaeh.edu.mx/campus/icshu/revista/revista_num9_09/articulos/9.htm (Fecha de consulta: 18/mayo/2019).
- HMELJAK SANGAWA, Kristina, 2017. “Confucian Learning and Literacy in Japan’s Schools of the Edo Period”. *Asian Studies*. V: 153-166.
- HOYOS HATTORI, Paula, 2015. “Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): análisis de tres epístolas”. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*. VI: 8: 90-109.
- IACCARINO, Ubaldo, 2013. *Comercio y Diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keichō (1596-1615)*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- IZQUIERDO, Miguel Ruiz-Cabañas, 2011. “El novohispano que negoció con el shogun”. En *Letras Libres*. XIII: 149: 22-29.
- JUSTO, María de la Soledad, 2013. “Que no es todo para todos. El deber de escribir en la Compañía de Jesús”. *Revista electrónica anual: Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*. IX. Recuperado de: <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/index.htm/#actas> (Fecha de consulta: 3/diciembre/2018).
- KURODA, Toshio, 1981. “Shintō in the History of Japanese Religion”. *Journal of Japanese Studies*. VII: 1: 1-21.
- LEPE-CARRIÓN, Patricio, 2012. “Civilización y barbarie. La instauración de la diferencia colonial durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como diferencia cultural”. *Andamios*. IX: 20: 63-88.

- LICAUSI PÉREZ, Gabriela María, 2016. “La construcción de la verdad histórica en Japón y el Kojiki”. *Temas Antropológicos, Revista Científica de Investigaciones Regionales*. XXXIX: 1: 17-32.
- LOAIZA BECERRA, Martha, 2012. “El feudalismo japonés”. *Postes. Revista mexicana de estudios sobre la cuenca del Pacífico*: VI: 11: 7-25.
- LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca, 2007. *Para una tipología del relato de viaje*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcn3092> (Fecha de consulta: 5/julio/2019).
- LÓPEZ-GAY, Jesús, 2005. “San Francisco Javier, diálogo y discusiones con los bonzos budistas del Japón”. En *St. Francis Xavier and following of his misión. Studies in honour of Jesús López-Gay S.J.* Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana: 27-52.
- LÓPEZ-VERA, Jonathan, 2016. “Los Franciscanos en el Japón del siglo XVI. Misioneros vestidos con piel de embajadores”. *Revista Estudios*. 32: 1-19.
- LÓPEZ-VERA, Jonathan, 2018. “Repercusiones sobre la embajada Tenshō de los cambios en el escenario político japonés”. En *Croisements interculturels et entreprise médiatique. La première ambassade japonaise en Europe (1582-1590) et le De missione legatorum iaponensium ad Romanam curiam*. París: La Sorbonne: 1-28. Recuperado de: <https://iriec.hypotheses.org/articles> (Fecha de consulta: 22/julio/2019).
- LOYOLA, San Ignacio de, 1977. *Obras Completas*. Tercera edición. Trad., intro. y notas Ignacio Iparraguirre y Cándido de Dalmases. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- MAGDALENO MARTÍNEZ, Natalia, 2018. “La cultura criolla en la Nueva España”. *Horizonte histórico*. 16: 41-52.
- MALDAVSKY, Aliocha, 2012. “Pedir las Indias: Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. XXXIII: 132: 147-181.
- MARGENAT PERALTA, Josep María, 2016. “El sistema educativo de los primeros jesuitas”. *ARBOR*. CXCII: 1-11.

- MARINO, Giuseppe, 2018. “La sombra de Lutero en Japón. Acerca del *nembutsu* de acuerdo a la visión de los misioneros en el siglo XVI”. *Dicenda*. 36: 267-290.
- MARTÍNEZ, Esther P., 2015. “El galeón Manila o la ruta de las especias”. *Revista Española de Defensa*. 314: 58-63.
- MOLINA, Rodolfo, 1992. “Rodrigo de Vivero y el modelo japonés”. En *La presencia novohispana en el Pacífico insular. Segundas jornadas internacionales*. Ed. María Cristina Barrón. México: Universidad Iberoamericana: 65-71.
- MONTERO DÍAZ, Ismael Cristóbal, 2016. “Budismo y cristianismo en Japón a través de los testimonios literarios misionales Siglos XVI y XVII”. *Revista Anahgramas*. 3: 193-229.
- MORAN, J. F., 1993. *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. Londres: Routledge.
- NEJIME, Kenichi, 2014. “Alessandro Valignano (1539–1606) between Padua and Japan”. *Bulletin of Gakushuin Women’s College*. 16: 43–52.
- O’NEILL, Charles, DOMÍNGUEZ, Joaquín, 2001. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Roma: Institutum Historicum, S. I.
- ORTIZ DE LANZAGORTA MÚGICA, Daniel, 2017. “El Imperio del Japón desde la perspectiva del Imperio de los Austrias”. En *Trabajos Académicos-Facultad de Letras*. Universidad del país Vasco: 22. Recuperado de: <https://addi.ehu.es/handle/10810/21323> (Fecha de consulta: 18/julio/2019).
- PALOMO, Federico, 2005. “Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI”. *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*. IV: 57-81.
- PINO DÍAZ, Fermín del, 2016. “El poder material en la estrategia religiosa jesuita. A propósito de un centenario”. *Relecciones*. 3: 21-43.
- POLANCO, Juan de, 1547 (a). “Razones y motivos para escribir alegre y diligentemente”. Bogotá, Colombia: *Noticias históricas sobre la Mínima Compañía. Génesis y primeros años de la Compañía de Jesús*. Recuperado de https://sites.google.com/site/amdg1540/docs/15470727_2 (Fecha de consulta: 25/febrero/2019).

- POLANCO, Juan de, 1547 (b). “Reglas que deben observar acerca del escribir los de la Compañía que están esparcidos fuera de Roma”. Bogotá, Colombia: *Noticias históricas sobre la Mínima Compañía. Génesis y primeros años de la Compañía de Jesús*. Recuperado de https://sites.google.com/site/amdg1540/docs/15470727_2 (fecha de consulta: 25/febrero/2019).
- RAMÍREZ ZULUAGA, Alberto, 2014. “Martín Lutero y la reforma del cristianismo occidental”. *Revista de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás*. V: 1: 56-87.
- REDONDO ÁLAMO, María Ángeles, 1982. “La figura del hidalgo en la sociedad española”. *Revista de Folklore*. II: 17.
Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc612v1> (Fecha de consulta: 18/julio/2019).
- REED SYMONDS, Shannon, 2005. *A History of Japanese Religion: From Ancient Times to Present*. Tesis de Máster. Nueva York: Universidad Estatal de Nueva York.
- REYES MANZANO, Ainhoa, 2014. *La Cruz y la Catana: relaciones entre España y Japón (Siglos XVI-XVII)*. Tesis Doctoral. España: Universidad de La Rioja.
- SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel, 1977. *Las misiones bajo el patronato portugués*. Tomo I. Madrid: Eapsa.
- SCHURHAMMER, P. Georg, 1940. *Vida de San Francisco Javier*. Trad. Félix de Areitio. Buenos Aires: Editorial Difusión.
- SEZNEC, Jean, 1983. *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Taurus.
- SOLA, Emilio, 2012. *Historia de un desencuentro. España y Japón, 1580-1614*. Archivo de la Frontera: Banco de recursos históricos.
- TANAKA, Michiko, 2011. “Época Moderna Temprana”. En *Historia Mínima de Japón*. México: El Colegio de México: 123-180
- TAKIZAWA, Osami, 2010. “El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII: Japón lugar de evangelización”. *Cauresia*: V: 23-44.
- TODOROV, Tzvetan, 1993. *Las morales de la historia*. Barcelona: Paidós.
- TODOROV, Tzvetan, 2016. *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.
- UCHMANY WEILL, Eva Alexandra, 2016. *Relación y avisos del Reino de Japón y la Nueva España*. México: UNAM.

- VALIGNANO, Alessandro, 1954. *Sumario de las cosas de Japón (1583); Adiciones del Sumario (1592)*. Ed. José Luis Taladriz. Tokyo: Sophia University.
- VEITH, Ilza, 1945. "Englishman or Samurai: The Story of Will Adams". *The Far Eastern Quarterly*. V: 1: 5-27.
- VILLALUENGA DE GRACIA, Susana, 2013. "La consolidación de una práctica original: el reparto del superávit del refector entre los prebendados de la Catedral de Toledo (S. XVI)". *Revista Española de Historia de la Contabilidad*. 18: 132-160.
- WHITNEY HALL, John, 2006. "Introduction". En *The Cambridge History of Japan. Vol. 4 Early Modern Japan*. Ed. John Whitney Hall. Nueva York: Cambridge University Press: 1-39.
- YUSA, Michiko, 2005. *Religiones de Japón*. Traducción Francisco López Martín. Madrid: Akal.
- ZABALA, Silvio, 1947. *La filosofía política en la Conquista de América*. México: FCE.
- ZUBILLAGA, P. Félix, 1968. *Cartas y escritos de San Francisco Xavier. Única publicación castellana completa según la edición crítica de «monumenta histórica soc. iesu» (1944 - 1945)*. 3a edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.