UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

Filozofická fakulta

Katedra romanistiky

**La misión cristiana en el Nuevo Mundo y en Japón en el siglo XVI: La creación simbólica del Otro**

**Early Modern Christian Mission in the New World and in Japan: The Symbolic Creation of the Other**

(Magisterská diplomová práce)

Autor: Bc. Zuzana Jurajdová

Vedoucí práce: Mgr. Iveta Nakládalová, Ph.D.

Olomouc 2020

Prohlašuji, že jsem tuto magisterskou diplomovou práci vypracovala samostatně pod odborným vedením Mgr. Ivety Nakládalové, Ph.D. a uvedla v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem použila.

V Olomouci dne: Podpis:

Ráda bych poděkovala vedoucí práce Mgr. Ivetě Nakládalové, Ph.D. za velkou trpělivost, ochotu, pečlivost a cenné rady nejen ohledně diplomové práce.

# Nota editorial

Para la anotación de los términos y nombres japoneses se utiliza la transcripción Hepburn, excepto en el caso de la formalización de la variante castellanizada. Los nombres propios japoneses están puestos en el orden apellido – nombre. Las fuentes consultadas están citadas según la norma APA.

# Índice

[Nota editorial 4](#_Toc48079284)

[Índice 5](#_Toc48079285)

[Introducción 7](#_Toc48079286)

[1 Contexto histórico 9](#_Toc48079287)

[1.1 El imperio español del siglo XV y XVI 9](#_Toc48079288)

[1.1.1 La conquista histórica 10](#_Toc48079289)

[1.1.2 La conquista conceptual 12](#_Toc48079290)

[1.2 El Japón fragmentado 12](#_Toc48079291)

[1.2.1 La crisis de los Ashikaga 13](#_Toc48079292)

[1.2.2 Desde la unificación hasta el aislamiento 13](#_Toc48079293)

[2 Misiones 15](#_Toc48079294)

[2.1 La misión latinoamericana 17](#_Toc48079295)

[2.1.1 La cuna de la misión hispanoamericana 17](#_Toc48079296)

[2.1.2 La incomunicación cultural 18](#_Toc48079297)

[2.1.3 Desde Las Casas hasta Claver 19](#_Toc48079298)

[2.1.4 Misiones guaraníes 20](#_Toc48079299)

[2.2 La misión japonesa 21](#_Toc48079300)

[2.2.1 Jesuitas 21](#_Toc48079301)

[2.2.2 Franciscanos y agustinos 27](#_Toc48079302)

[2.2.3 Tres encuentros de la fe y del poder 27](#_Toc48079303)

[2.3 Divergencia de las órdenes religiosas 30](#_Toc48079304)

[3 Encuentro con el Otro 31](#_Toc48079305)

[3.1 Las dicotomías principales 33](#_Toc48079306)

[3.2 El poder del discurso y el discurso de poder 34](#_Toc48079307)

[3.2.1 El simbolismo del nombre 36](#_Toc48079308)

[3.3 El Otro latinoamericano 38](#_Toc48079309)

[3.3.1 Entre la traición y el heroísmo 38](#_Toc48079310)

[3.3.2 Entre dos mundos 40](#_Toc48079311)

[3.4 El Otro japonés 42](#_Toc48079312)

[3.4.1 La apostasía redimida: el caso Ferreira 43](#_Toc48079313)

[3.4.2 El peregrino japonés: Pedro Kasui Kibe 45](#_Toc48079314)

[3.4.3 El converso decepcionado: Fucan Fabian 46](#_Toc48079315)

[4 Análisis de los textos 48](#_Toc48079316)

[4.1 Las fuentes sobre la misión hispanoamericana 49](#_Toc48079317)

[4.1.1 Los documentos legales 49](#_Toc48079318)

[4.1.2 Las crónicas 56](#_Toc48079319)

[4.1.3 Los tratados 62](#_Toc48079320)

[4.2 Las fuentes sobre la misión japonesa 66](#_Toc48079321)

[4.2.1 La correspondencia 67](#_Toc48079322)

[4.2.2 Los tratados 77](#_Toc48079323)

[Conclusiones 82](#_Toc48079324)

[Resumé 85](#_Toc48079325)

[Anotación 86](#_Toc48079326)

[Annotation 87](#_Toc48079327)

[Bibliografía 88](#_Toc48079328)

# Introducción

La conciencia de sí mismo es algo inherente a la psique humana; es algo natural poder denominar lo que soy Yo y reflexionar sobre la propia identidad. Ahora bien, esta conciencia se proyecta en varios niveles, sea la lengua o las relaciones interpersonales, y la identidad se construye mediante atributos y categorías que captan y limitan la naturaleza humana. Y precisamente estos constructos conceptuales surgen a base de una oposición general: la desemejanza del Otro es lo que posibilita denominar a lo que soy Yo. Estas diferencias clave surgen en el momento del encuentro del Yo y del Otro, lo que ocurre en ámbitos distintos. Así no solo podemos identificar al Otro en un encuentro intercultural, sino que este Otro está presente también dentro de un solo pueblo o de un grupo social menor.

La Otredad abarca todos estos conceptos, es más, los traspasa como una metodología complejísima aplicable en varias disciplinas. El filósofo Martin Buber define las dos formas del Yo, las formas binarias: el Yo en relación con Tú y el Yo en relación con Él/Ella/Ello. Dicho de otro modo, el Yo no puede existir por sí solo, siempre es relacionado con el Otro que es la condición de la existencia del Yo.[[1]](#footnote-1) Pues bien, el Otro aparece también en psicología: Sigmund Freud, por ejemplo, relaciona algunos tipos de Otredad con los llamados complejos reprimidos. Esta teoría nos sirve como un puente entre psicología y literatura ya que es presente especialmente en el género de horror.[[2]](#footnote-2) Eso sí, el Otro como la raíz del miedo es solo un ejemplo de la gran cantidad de las formas del Otro literario: el compañero fiel cuyas cualidades contrastan con las del protagonista, pero quien a la vez apoya al héroe (así nacen las parejas emblemáticas como Don Quijote y Sancho Panza, Sherlock Holmes y el Dr. Watson, etc.), el *doppelgänger,* es decir, el doble que puede representar tanto la reflexión como cierta amenaza (como en los cuentos de Jorge Luis Borges), etc. El Otro desempeña un papel importante también en antropología o sociología como la base metodológica de la investigación y podríamos encontrar varios ejemplos también en lingüística (bilingüismo, diglosia). En definitiva, la Otredad es presente en todos los ámbitos que se centran en la vida humana.

Además, la mayoría de los conceptos representados por la Otredad son intemporales. En presente trabajo me centro en los finales del siglo XV y en el siglo XVI, pero vamos a ver que el fenómeno del Otro estaba presente ya en la Antigüedad, en la Edad Media y también en todas las épocas siguientes siendo actual hasta hoy. Pues bien, precisamente por esta diversidad de las formas y su intemporalidad he elegido este tema. En la comparación de unas culturas tan distintas como la española, la japonesa y la de las etnias indígenas surgen varios contrastes evidentes, fácil de clasificar, eso sí, lo básico y evidente nos posibilita profundizar en este encuentro intercultural. Así, pues, teniendo en cuenta las oposiciones y categorías generales, podemos fijarnos en la inestabilidad de los límites construidos por esta clasificación, es decir, fijarnos en la permeabilidad de las fronteras entre el Yo y el Otro.

Ahora bien, en estos encuentros interculturales podemos incluir también la misión cristiana. En el contexto de la misión cristiana española podemos observar las diferencias, tanto en su éxito como en su forma según las localidades respectivas, lo que es evidente en la comparación de la evangelización de la América Latina y la de Japón en el siglo XVI. En este trabajo quisiera primero introducir el contexto histórico para mostrar los factores geográficos, políticos y socioculturales que influían la realización de la misión. Después pasamos de la historia general a la historia de la misión para fijarnos en las características y enfoques diferentes de cada orden. Es imprescindible conocer este contexto ya que las relaciones interpersonales e interculturales se crean en este ámbito. De este modo surgen todos los fenómenos relacionados con la Otredad que construyen la identidad del Yo, del Otro, la identidad individual y la colectiva. Uno de los capítulos, lo dedico a estos constructos que también influyen el encuentro mismo entre el Yo y el Otro. Y, finalmente, a la base de este fundamento teórico procedemos al análisis del corpus textual.

El objetivo de la presente tesina es identificar la forma y los recursos mediante los cuales se construía tanto la imagen de las localidades respectivas como la de la misión, es decir, quisiera destacar el discurso simbólico que construye la imagen del Otro, sea el Otro latinoamericano o el japonés.

# Contexto histórico

Para poder identificar y analizar los rasgos propios tanto del Yo español como del Otro latinoamericano y japonés, primero hay que detallar el contexto histórico. Los primeros viajes de descubrimiento y la Conquista nos servirán como la base para la construcción del Otro latinoamericano. En efecto, son precisamente estas experiencias adquiridas durante la Conquista que se transformaron luego en el fundamento teórico de la expansión, o sea, de la misión en la región asiática. Sin embargo, el Otro japonés rompe esta idea, revistiéndose de categorías y valores muy distintos en comparación con lo visto en las Indias, es decir, en la América Latina.

## El imperio español del siglo XV y XVI

Si imaginamos un eje de la historia española, al final del siglo XV surge un año relevantísimo: 1492. En primer lugar, es el año de la conquista de Granada con lo que terminó la reconquista de la península ibérica. También es el año de la expulsión de los judíos y de la publicación del *Arte de lengua castellana* de Antonio de Nebrija, la primera gramática de la lengua española (Artera, 1995: 819). Y, por último, en este mismo año empezó el viaje de Cristóbal Colón. En abril, con las *Capitulaciones de Santa Fe*,Colón obtuvo el título de Almirante y Virrey de las tierras que descubriera. Además, se haría con la décima parte de los beneficios conseguidos en la empresa. Finalmente, el 3 de agosto salió con tres barcos del puerto de Palos de Moguer en Huelva. Entre 1492 y 1493 Colón y los hermanos Pinzón[[3]](#footnote-3) llegaron a varias islas del Atlántico[[4]](#footnote-4) renombrándolas y convirtiéndolas en la propiedad de la Corona española (Chalupa, 1997: 28).[[5]](#footnote-5) En reacción a los éxitos del viaje, el Papa Alejandro VI en 1493 confirmó, mediante la bula *Inter Caetera*, la soberanía de los Reyes Católicos sobre las tierras descubiertas. Probablemente aún más importante fue la firma del *Tratado de Tordesillas* un año después, de acuerdo con el cual el mundo fue prácticamente dividido en dos esferas de influencia: la española y la portuguesa.[[6]](#footnote-6) Asimismo cabría mencionar también el *Tratado de Zaragoza* del año 1529 que fue significativo en el contexto de la expansión en la región asiática (Díaz-Trechuelo, 1994: 14).

El primer viaje de Colón puede considerarse como un impulso para que ambos imperios marítimos de la época intensificasen la exploración y, luego, la explotación de los territorios desconocidos. Aquí podríamos nombrar navegantes como Juan Ponce de León, Vasco Núñez de Balboa o Fernando de Magallanes, junto con muchos más. Sin embargo, estos viajes y sus logros no solo eran importante en cuanto a los recursos de la Corona, sino que también eran la oportunidad para mejorar la posición social: tal era el caso de varios conquistadores (Francisco Pizarro, Diego de Almagro, etc.) Dicho de otra forma, el proceso de exploración no era solo un hecho histórico ni político, estos viajes también influían de manera significante las vidas personales de los participantes. Detrás de las empresas en nombre del monarca, de las instituciones o del mismo Dios, podemos encontrar también beneficios personales (tanto los bienes materiales como el estatuto social) o la mera curiosidad humana, es decir, el deseo de descubrir, ver y experimentar en sus propias carnes la realidad todavía desconocida. En vista de ello, hay que tener en cuenta también el nivel individual de la Conquista y de todos los viajes que la anteceden.

### La conquista histórica

Dado el enfoque de la presente tesina, me centro solo en la parte española de la Conquista omitiendo el extenso territorio del Brasil y otras localidades pertenecientes a Portugal. Desde este punto de vista podemos dividir la Conquista en tres partes principales: la conquista del territorio azteca, la conquista del territorio inca y las conquistas menores, o sea, las conquistas de los territorios habitados por las tribus de menor influencia.

El inicio de la conquista del imperio azteca realizada por Hernán Cortés suele relacionarse con la fundación de Vera Cruz en 1519 y su entrada en Tenochtitlán el mismo año, incluyendo los acontecimientos de la llamada Noche Triste del 1520[[7]](#footnote-7), hasta la derrota final de los aztecas bajo el mando de Cuauhtémoc en 1521 (Chalupa, 1997: 31-32).

En comparación con la empresa de Cortés, la conquista del territorio incaico muestra una mayor heterogeneidad. En primer lugar, porque tuvo lugar en un ambiente lleno de discordia y rivalidad; ya sea por el conflicto de los hijos del Inca difunto, Atahualpa y Huáscar, o por el conflicto entre los mismos conquistadores Pizarro y Almagro. En segundo lugar, era más difícil justificar esta conquista, ya que en el caso de los incas no había noticias de las guerras floridas u otros rituales sangrientos, como en el caso de la cultura azteca.[[8]](#footnote-8) Empezando con la partida de Panamá de Pizarro en 1525, se produjo el primer fracaso de la expedición por lo que Pizarro volvió a España en 1527, buscando no solo el apoyo para su empresa, sino también la manera de vencer a Almagro. Aprovechando la guerra civil, los españoles capturaron a Atahualpa en 1532 y, un año después, Pizarro se apoderó del Cusco sin lucha y luego fundó la nueva capital, Lima. Ahora bien, en los años siguientes los conflictos entre Pizarro y Almagro culminaron en una guerra civil entre los españoles (Chalupa, 1997: 32-33).

En relación con la Conquista suelen mencionarse siempre las culturas grandes, como los aztecas o los incas, pero hubo más diversidad: en el sureste de México los zapotecas y mixtecas, orfebres valorados por los aztecas; los mayas en Yucatán; los taínos y caribes de las Antillas; los chibchas de la zona colombiana; los guaranís del Gran Chaco y muchos más. Las mismas denominaciones de las culturas son muy generalizadoras,[[9]](#footnote-9) ya que incluyen muchas tribus, etnias diferentes con su propia jerarquía de los subyugantes y los subyugados, con lenguas y tradiciones propias; todo ello eran detalles insignificantes ignorados por la mayoría de los conquistadores, y a menudo también por los misioneros.

Asimismo, hay que tener en cuenta que los territorios de aztecas e incas no eran el único objetivo de la expansión española. La conquista de Hispanoamérica continuaba: Juan Díaz de Solís en 1516 entró en la zona del Río de Plata, Gonzalo Jiménez de Quesada consiguió el territorio de Colombia (1538 fundación de Santa Fe de Bogotá) y Francisco de Orellana llegó hasta la desembocadura del Amazonas en 1541. Entre 1535 y 1537, Almagro intentaba conquistar el territorio actual de Chile, pero las durísimas condiciones en los Andes lo obligaron a regresar a Cusco. Después de este fracaso, Pedro de Valdivia volvió a intentarlo: cruzó el desierto de Atacama y en 1541 fundó la ciudad de Santiago del Nuevo Extremo. Cabe mencionar también que los españoles no eran los únicos partícipes en la conquista española. Por las deudas grandes, el rey Carlos I dio el derecho a explorar, es decir, a conquistar el territorio de Venezuela a una familia de los banqueros alemanes, los Welser (Chalupa, 1997: 32-33).[[10]](#footnote-10)

### La conquista conceptual

En el subapartado 1.1.1. he usado el término “conquista histórica”, es decir, trataba la Conquista como un conjunto de acontecimientos bien datados, de hechos tanto colectivos como individuales. Eso sí, sus características son mucho más complejas. Dado que este proceso trasciende varios niveles interpretativos, no existe una definición universal para que podamos sin falta expresar todos los matices. Aun así, a propósito de la tesina intentaba determinar un esquema elemental para ubicar los conceptos básicos, o sea, para introducir los niveles interpretativos cruciales. En definitiva, a la conquista histórica le añado el término de “la conquista conceptual”. Podemos investigar la Conquista basándonos en disciplinas diferentes, pero los aspectos concretos los podemos unir bajo los conceptos más generales y más simbólicos: el encuentro de las culturas, el deseo de apropiarse de lo ajeno, la dicotomía entre el subyugante y el subyugado, etc. De esta manera, utilizo el término “conquista conceptual” para asir mejor los distintos niveles del proceso de la colonización y evangelización de América Latina.

Pues bien, la Conquista como tal no era un hecho homogéneo. Se pueden diferenciar varios niveles: en primer lugar, la conquista política para ampliar el poder de los monarcas españoles; en el segundo, la conquista territorial para conseguir nuevas tierras para el enriquecimiento tanto de la Corona, como de los colonos; en el tercer, la conquista espiritual para difundir la fe cristiana y, finalmente, la conquista cultural, estrechamente unida con la espiritual, para difundir los valores y conceptos europeos en las culturas autóctonas de la zona. Y precisamente los niveles espiritual y cultural fundan la base para el debate sobre la legitimidad de la Conquista, sobre la posición y los derechos de los autóctonos. En estos mismos niveles culturales y espirituales se muestra, también, la profundidad “del Otro” latinoamericano confrontado al esfuerzo español por reescribir las culturas indígenas a su idea de la civilización.

## El Japón fragmentado

En el contexto español, es posible identificar el final del siglo XV y el siglo XVI con la exploración y la Conquista en todos sus sentidos. Ahora bien, en Japón esta época fue caracterizada por el auge del feudalismo y el aislamiento político. Desde el final del siglo XII hasta la mitad del siglo XIX, en Japón funcionaba el sistema de la dualidad del poder, es decir, el régimen civil y el militar. El emperador y la nobleza de corte constituían la capa civil, la militar era representada por el *shōgun*, el comandante principal del ejército, y la nobleza militar, los guerreros samuráis de alto estatuto social. Sin embargo, se trataba de una dualidad sin mucho equilibrio: el emperador paulatinamente perdía su poder hasta que este pasó a manos de la nobleza militar. Este régimen dirigido por el shōgun se llamaba shōgunato.

### La crisis de los Ashikaga

Teniendo en cuenta el marco temporal de la tesina, nos situamos dentro del período histórico Ashikaga-Muromachi (1336-1568) nombrado según el clan gobernante, los Ashikaga, y su residencia en Kioto, Muromachi. La situación política era muy inestable debido a las disputas entre dos líneas de la estirpe imperial, lo que entre los años 1336 y 1392 culminó con el cisma de la corte imperial, es decir, la división en la corte del sur y del norte. Estas discordias servían como pretexto para que otros clanes justificaran sus propias luchas (Reischauer y Craig, 2012: 61). Además, los conflictos entre la nobleza revelaban la falta de autoridad del régimen, y en este ambiente fácilmente surgían rebeliones campesinas. Otro aspecto que contribuía a la debilidad del shōgunato era la independencia militar y fiscal de varios monasterios y sectas budistas (Vasiljevová, 1986: 197-202).

Dada la debilidad del sistema, este período ofrecía oportunidades para el ascenso personal en poder y en el estatuto social, especialmente en el caso de los clanes menos prestigiosos (la tendencia llamada *gekokujō*), y de las capas sociales inferiores que habían ganado el poder (los llamamos *noriagarimono*). Todas estas circunstancias culminaron en el período de los *estados en guerra.*[[11]](#footnote-11) Japón era dividido en casi 70 principados pertenecientes a clanes distintos. El poder fue desempeñado ni por el emperador ni por el shōgun, sino por los señores feudales llamados *daimyō* (Reischauer y Craig, 2012: 62-65). Y precisamente a estos daimyōs les pertenecían también los tres unificadores de Japón que luego desempeñaron un papel significativo en el contacto con los extranjeros y la difusión de la fe cristiana.

### Desde la unificación hasta el aislamiento

Así nos situamos ya en la época de la unificación del país, el período histórico Azuchi-Momoyama (1568-1600). En 1568 fue elegido el último shōgun de los Ashikaga quien, sin embargo, era esencialmente una mera marioneta del daimyō de Owari, Oda Nobunaga, el primer de los unificadores de Japón. Durante su campaña subyugó a varios clanes rivales, monasterios rebeldes y ciudades libres, pero también ordenó la construcción de la red de carreteras o la unificación de las unidades de medición. Cuando Nobunaga fue asesinado en 1582 en manos de un traidor, su vasallo más leal entroncó con su campaña. Este vasallo, Toyotomi Hideyoshi, se convirtió en el segundo de los unificadores. Hideyoshi venció a los últimos clanes resistentes en noroeste de Japón y en Kyūshū. Así, alrededor de 1590, la unificación del país había prácticamente concluido. Hideyoshi intentaba conquistar también una parte de la península de Corea, pero murió antes de terminar la campaña (Vasiljevová, 1986: 228-231). Su sucesor, Tokugawa Ieyasu, antes también era uno de los vasallos de Nobunaga. Después de la gobernación despótica de Hideyoshi, Ieyasu luchaba con la oposición pendiente, triunfando en la batalla de Sekigahara en 1600, haciéndose con la posición del shōgun y renovando el sistema político del país (Reischauer y Craig, 2012: 81-82).

Ahora bien, es verdad que con la gobernación de Ieyasu, el shōgunato Tokugawa que duraba hasta 1868, la situación política se en general estabilizó, pero también fue el comienzo del aislamiento oficial del país: de hecho, esta política de aislamiento (*sakoku seisaku*)duraba hasta la mitad del siglo XIX, lo que era uno de los aspectos cruciales que influyeron en las actividades misioneras en el territorio japonés y en el contacto con los extranjeros en general.

# Misiones

En los apartados anteriores se han expuesto las circunstancias históricas; ahora podemos pasar a aspectos más concretos de la empresa evangelizadora, o sea, centrarnos en uno de los fragmentos que forman el mosaico. Puesto que no se trata de un trabajo historiográfico, prefería dar, en vez de un eje de acontecimientos datados, una idea general acentuando aquellas características y aspectos que son cruciales para la formación de la imagen de la misión como tal.[[12]](#footnote-12)

Es imprescindible tratar la misión cristiana como un proceso heterogéneo: nunca existió una misión universal, unida. En primer lugar, hay una gran diferencia, tanto ideológica como metodológica, entre la misión católica, por un lado, y la protestante, por el otro; la relacionada con la Conquista y con el colonialismo español es la misión católica.[[13]](#footnote-13) En segundo lugar, las misiones no se basaban únicamente en el aspecto religioso, es decir, la evangelización muchas veces no era el objetivo principal, sino que servía como un medio o pretexto para la expansión política y territorial. Tampoco podemos olvidar la importancia de las misiones en cuanto al encuentro cultural ya que los misioneros a menudo servían como intermediadores entre los autóctonos y los españoles.

Otro aspecto importante eran las limitaciones tanto individuales como colectivas, es decir, no todos los creyentes podían representar la Iglesia en el Nuevo Mundo. Hablando del nivel personal, si uno se interesaba por la misión, tenía que conseguir permiso de las autoridades respectivas. Hasta hoy se nos han conservado peticiones de aspirantes llenos de ánimo y de pasión, pero tal vez bastante ingenuos. En estas cartas, los misioneros potenciales tenían que demostrar su piedad y la voluntad de, si fuera necesario, sacrificarse para la gloria del Dios. Además, las duras condiciones de las misiones exigían cierta autonomía y talento para las artes mecánicas, las ciencias y las lenguas.[[14]](#footnote-14) De manera análoga, la participación en la misión fue limitada también por los factores políticos. Uno de estos factores ya hemos mencionado: los tratados y los convenios internacionales (Vid. Apartado 1.1.). Mientras que *el Tratado de Tordesillas* dividió el territorio americano, *el Tratado de Zaragoza* añadió la división del territorio asiático. De acuerdo con estos documentos, tanto los españoles como los portugueses tenían que respetar mutuamente el supuesto derecho territorial en dichas localidades, lo que también restringía la misión. Como veremos más adelante, el incumplimiento de los tratados causaba varias discordias, especialmente en el caso de la misión japonesa.

Ahora bien, podemos enfocarnos más en la parte española de estas restricciones. El acceso a las Indias por las rutas españolas estaba dirigido por la Casa de Contratación, un órgano creado en 1503 en Sevilla y, luego, trasladado a Cádiz. Así, la Corona controlaba no solo el movimiento de los bienes, sino también la migración, tanto de los colonos como de los misioneros (Chalupa, 1997: 37-38). Por añadidura, para poder asistir a la misión no bastaba ser miembro de una orden religiosa, también la nacionalidad fue uno de los aspectos decisivos.

Hasta el año 1664, la misión en las Indias era prácticamente de monopolio español, luego la Corona permitió también la asistencia de los misioneros del origen no español (hasta un cuarto del número total de los jesuitas en las colonias). Trasladado a la práctica, en la misión podían participar todos los súbditos del rey español, es decir, los habitantes de Nápoles, Sicilia, Milán, Flandes y también los habitantes de las tierras hereditarias de los Habsburgos. En 1674, la distribución fue elevada: ahora hasta el tercio de los misioneros enviados a las colonias podían ser los misioneros de origen no español (Kašpar, 1999: 32).

Tampoco podemos olvidar las diferencias tanto entre las órdenes distintas como dentro de las mismas órdenes. En el caso de los territorios latinoamericano y japonés, las órdenes involucradas eran los franciscanos, agustinos, dominicos y, por supuesto, los jesuitas.[[15]](#footnote-15) Cada orden puede ser caracterizada por su estrategia fiscal (es decir, si se trataba de una orden mendicante o financiada por los monarcas); por la especialización de sus actividades (si se dedicaban más a las actividades humanitarias, educativas o a las ciencias); y por su metodología, esto es, mediante qué procedimientos y en cuáles capas sociales intentaban difundir la fe. Todos estos aspectos influían tanto en la reputación de la misión, como en su éxito.

## La misión latinoamericana

El territorio latinoamericano es tan diverso en cuanto al terreno como a sus habitantes, lo que durante la Conquista y, luego, durante la época colonial representaba un doble obstáculo para los invasores. Con el paso de tiempo podemos observar la formación del sistema evangelizador estrechamente unido al sistema político, pero también el nacimiento simbólico de los grandes personajes de la historia misionera.

### La cuna de la misión hispanoamericana

La llegada de los españoles a la zona del Caribe representa el principio de la misión latinoamericana. El término “principio” es bastante adecuado aquí, ya que la primera empresa de Colón no fue realmente preparada para ejercer actividades misioneras. Es más, la falta de orden y de normativa en la evangelización abarcaba también la organización política, puesto que las instituciones como la Casa de Contratación o el Consejo de Indias no se crearon hasta la primera mitad del siglo XVI. Así pues, en 1423, en el segundo viaje Colón llega a La Española acompañado por el fray Bernardo Boyl. Este fraile no solo fue uno de los primeros misioneros de la zona, sino también la primera señal de las discordias futuras entre el estado y la Iglesia, enfrentándose con el mismo Colón (Dussel, 1983: 301).[[16]](#footnote-16)

En la zona caribeña operaban los franciscanos, dominicos, jerónimos y, después del fracaso en la Florida, marginalmente también los jesuitas. Y precisamente entre los dominicos aparece el primer defensor de los indígenas Antonio de Montesinos, llegado a La Española en 1510. No es de extrañar que Bartolomé de las Casas perteneciese a la misma orden religiosa. Además, las *Leyes de Burgos* de 1512 se crearon en la escuela salamantina de San Esteban, es decir, en la escuela dominica a la cual pertenecía también el jurista Francisco de Vitoria (Dussel, 1983: 304-307). Vemos, pues, que junto con la formación de la conquista territorial y espiritual se articulaba también la primera oposición que ponía en duda su legitimidad o, al menos, sus métodos.

Siendo así, la labor misionera en la región caribeña ocupa un puesto especial en la historia de la misión latinoamericana. Esta zona, de hecho, servía como la cuna para la evangelización futura tanto en el sentido simbólico como geográfico: aquí los frailes ganaban la experiencia que los ayudaba luego en la misión en otras localidades, no solamente en las Indias. Además, el Caribe, especialmente La Española, servía como punto de partida de otras empresas españolas de colonización: la de Yucatán, Panamá, etc. (Dussel, 1983: 305). No obstante, la misión, ejercida por fuerza, en sus principios no era tan exitosa. Es más, la colonización bruta y mal regulada combinada con las enfermedades traídas por los españoles prácticamente aniquiló la población entera de los autóctonos. Una ironía triste: ¿cómo difundir la fe si no queda nadie a quien se la pueda predicar?

### La incomunicación cultural

Mediante la región caribeña, pues, se puso en marcha la evangelización de México, comenzando en la península de Yucatán. Entre 1523 y 1526 llegaron los mercedarios, franciscanos y dominicos, luego también los agustinos y finalmente los jesuitas con que el territorio mexicano fue prácticamente dividido entre estas órdenes (Dussel 1983: 308-311).[[17]](#footnote-17) La misión mexicana difería de la caribeña en cuanto a su sistematización, es decir, en el caso mexicano ya existía una metodología de la evangelización. Eso sí, este sistema no carecía de métodos crueles y forzosos. Dussel (1983: 311-312) lo denomina el método de *tabula rasa*, pero tal vez podríamos usar palabras como transformación o borradura seguida con la construcción de una cultura nueva, apropiada. Las tribus de la zona caribeña representaban las culturas más bien menos desarrolladas, aunque los españoles ni las reconocían como tal, sino como bárbaros y caníbales.[[18]](#footnote-18) Por el contrario, los aztecas y tribus subyugadas por ellos, como mixtecas, sí eran culturas muy complejas con su escritura y códices, con la arquitectura monumental, con sus conocimientos de astronomía, etc. El nivel de estas culturas es indudable, y los españoles mismos expresan, en sus cartas y crónicas, una gran admiración por las maravillas de Tenochtitlán, etc.[[19]](#footnote-19) Sin embargo, ni este reconocimiento parcial servía como base para un diálogo entre la cultura española y la indígena, sea la azteca, maya o inca.

A los obstáculos de este diálogo intercultural les dedico el capítulo 3, pero en este punto hay que acentuar el potencial de comunicación no aprovechado. Así pues, en este ambiente ambivalente sobresalen dos figuras significantes, cada uno representando un enfoque distinto: Diego de Landa y Bernardino de Sahagún. Ambos poseían gran conocimiento sobre los autóctonos, aunque lo usaban de manera diferente: mientras que Landa apoyaba la represión y destrucción cultural, Sahagún intentaba aprehender, en su obra, la cultura desconocida. Pues bien, dada la densidad demográfica de la zona, y por lo tanto el número de los sobrevivientes de la invasión española, la evangelización parece más efectiva que la de la zona caribeña. Siendo así, quizás no nos sorprenda que la metodología de la zona mexicana fue aplicada a las misiones siguientes, lo que, especialmente en Asia, predestinó su fracaso.

### Desde Las Casas hasta Claver

Pasamos, pues, a la zona de Centroamérica, caracterizada quizás por mayor diversidad evangelizadora. En primer lugar, esta fase de la misión abarcaba un territorio relativamente fragmentado donde hoy se hallan los estados de Panamá, Nicaragua, Honduras, Guatemala, etc. Dicho de otra manera, no se trataba de un territorio íntegro. Además, era una zona de paso, con lo que la evangelización se llevaba a cabo en dos direcciones, desde México, por una parte y desde Caribe, por la otra, y era ejecutada por varias órdenes religiosas (Dussel, 1983: 313-315). Eso sí, las experiencias adquiridas en esta región, principalmente la “misión pacífica” en Guatemala, llevaron a Las Casas a escribir *De unico modo[[20]](#footnote-20)* y luego también la *Brevísima*.[[21]](#footnote-21)

Ahora bien, las zonas pendientes en el avance de la misión las podemos dividir en la peruana, chilena, colombiana y rioplatense. Como ya hemos visto, la evangelización nunca fue ejecutada por una sola orden religiosa y así fue también el caso de las zonas pendientes. A Perú llegaron como primeros los dominicos ya con Pizarro; posteriormente, los franciscanos, mercedarios, agustinos y también los jesuitas, quienes desempeñaron una labor importante, fundando colegios en Arequipa, Cuzco, Lima y Quito (Dussel, 1983: 318). Algo parecido ocurría en la región chilena donde tenían la mayor importancia los mercedarios, franciscanos, dominicos y agustinos, aunque en comparación con otras zonas realizaban la misión en cierto aislamiento, dadas las características geográficas (Dussel, 1983: 321-324).[[22]](#footnote-22)

En la zona colombiana puede contemplarse la mezcla de dos influencias, es decir, un encuentro entre el Pacífico y el Caribe. Los primeros frailes llegaron como capellanes de los conquistadores, luego entraron los dominicos, agustinos, mercedarios y franciscanos. No obstante, hay que aludir a una particularidad de la zona: la trata de los negros. Cartagena de las Indias se convirtió en el centro del comercio con los esclavos traídos de África. Por consiguiente, los misioneros en el territorio colombiano tenían que afrontar no solo la barrera lingüística y cultural con los indígenas, sino también con los africanos. En este sentido, hay que mencionar el primer fraile dedicado a la minoría de los esclavos negros, Alonso de Sandoval, y el llamado Apóstol de los negros, Pedro Claver (Dussel, 1983: 320-321).

### Misiones guaraníes

Para finalizar esta etapa evangelizadora, hay que indicar un rasgo característico de la zona rioplatense: las reducciones jesuitas. Como se trata de un territorio extenso, también en el caso de la región rioplatense en la misión participaban varias órdenes: dominicos, mercedarios, franciscanos. Así y todo, nos centramos en las actividades de los jesuitas y las misiones guaraníes. Con la llegada de los padres del Perú y del Brasil en 1607 fue fundada la provincia jesuita del Paraguay y varios de estos padres además conocían la lengua guaraní. Eso sí, uno de los primeros fundadores de reducciones fue el franciscano Luis de Bolaños quien colaboraba con los jesuitas entregándoles su traducción de catecismo en guaraní y también las reglas de la vida en las reducciones (Dussel, 1983: 324-328).

Pues, ¿en qué diferían las reducciones de otras comunidades cristianas? En primer lugar, en su autonomía: las reducciones estaban subordinadas parcialmente al Rey y parcialmente al vicegobernador de la zona. Además, solían estar lejos de los centros administrativos. En segundo lugar, la aculturación no era tan radical. Los misioneros en las reducciones intentaban enseñar a los indígenas tanto el modo de vivir más urbano, como los métodos agrícolas más avanzados, no obstante, no les prohibían sus tradiciones,[[23]](#footnote-23) excepto las religiosas (Nakládalová, 2019a).

Otra muestra de estos derechos especiales es el conflicto con los portugueses. Entre 1612 y 1656 los portugueses atacaron las reducciones, llevaron a los frailes prisioneros y, a los indígenas, esclavos. Debido a estos asaltos persistentes, los jesuitas por fin consiguieron permiso de las autoridades para armar a los indios. También consiguieron armas y pólvora y los jesuitas mismos tenían que dirigir este ejército. Así, en 1641 este ejército jesuita-guaraní venció a los portugueses y precisamente estas armas adquiridas por la cédula real permitieron a las reducciones sobrevivir hasta 1767, cuando los jesuitas fueron expulsados de Hispanoamérica (Dussel, 1983: 328).

## La misión japonesa

Podemos decir que la misión en el territorio hispanoamericano era posible gracias a la Conquista: ya antes de la entrada sistemática de los misioneros, los primeros frailes llegaron junto a los conquistadores. En cambio, la misión en el territorio japonés no se podía realizar del mismo modo, por fuerza: vamos a ver que los misioneros tenían que penetrar el territorio japonés con mucho cuidado, afrontando circunstancias completamente diferentes.

Antes de enfocarnos en la evangelización, hay que mencionar el comienzo del contacto entre los pueblos tan distintos, ya que la misión cristiana no era el propósito original del contacto. Los primeros europeos en llegar a Japón eran los portugueses. Alrededor del año 1542, los portugueses arribaron a la isla de Tanegashima al sur de Kyūshū: allí, con la venta de arcabuces y pólvora, se estableció la relación comercial entre los dos países. Desde 1545 ya podemos hablar sobre un comercio estable centrado principalmente en Kyūshū, en puertos como Hirado o Nagasaki. No obstante, en 1584 los españoles rompieron el monopolio portugués de la zona; desde este momento, ambos pueblos australes se iban enriqueciendo gracias al comercio desproporcional (Vasiljevová, 1986: 238-240). [[24]](#footnote-24)

Aquí hay que acentuar, otra vez, los tratados internacionales, es decir, hay que tener en cuenta la división de los territorios -las colonias potenciales-, basada en *el* *Tratado de Zaragoza* conforme al cual el territorio japonés pertenecía a la zona de influencia portuguesa. Aun así, los españoles mantenían relaciones comerciales con esta zona, es más, intentaban competir con los portugueses ignorando el tratado. Pues bien, como la Conquista en el caso de Hispanoamérica servía como un medio para la misión, en el caso de Japón el comercio desempeñaba la misma función. Asimismo, el comercio se convirtió en la motivación principal en la aceptación de la fe cristiana. No digo que en Japón no hubiese conversos auténticos, creyentes en la fe nueva (principalmente de las capas bajas), pero para la mayoría de los cristianos nuevos, especialmente en el caso de los poderosos, la fe cristiana servía solo como un pretexto para facilitar el contacto y el comercio con los extranjeros (Vasiljevová, 1986: 240).

### Jesuitas

Los portugueses eran los primeros en entablar el contacto con los japoneses; también eran los primeros en empezar con la labor misionera. En 1549 llega a Kagoshima un grupo de jesuitas dirigido por Francisco Xavier. Este grupo incluía también a los españoles Juan Fernández y Cosme de Torres quien, después de la partida de Xavier a China en 1551, dirigía la misión japonesa en los 20 años siguientes. En general podemos decir que los jesuitas tenían una posición privilegiada en la misión japonesa, lo que no es tan extraño dado sus relaciones con la corona portuguesa (Volosyuk 2015: 439-442).[[25]](#footnote-25) Pues, ¿cómo funcionaba la orden en su monopolio japonés?

En esta etapa de la misión ya existía un sistema comprobado por las experiencias sobre todo de América Latina, pero también de las localidades menos desarrolladas del continente asiático. Sin embargo, a diferencia de otras órdenes, los jesuitas apenas llegados a Japón no tenían la misma experiencia, por lo tanto, era necesario inventar su propio enfoque. Además, aquella metodología era aplicable en un ambiente que permitía tanto la difusión de la fe por fuerza como la colonización. En otras palabras, estos métodos presuponían la dominación del supuesto receptor de la fe y la aceptación forzosa de los valores nuevos, pues se aplicaban a los pueblos “menos desarrollados, inferiores”. La cuestión de esta supuesta inferioridad la dejamos para el capítulo 3, pero hay que tenerla en cuenta en el contexto del cambio de método inevitable. En primer lugar, ni los portugueses ni los españoles poseían poder político en el territorio japonés, con la excepción de la influencia parcial en los intereses comerciales. En segundo lugar, la cultura japonesa era, sin duda, una cultura alta, lo que los mismos misioneros admitían en sus cartas. Entonces, ¿cómo evangelizar a un Otro culturalmente equivalente a los europeos?

Vamos a ver dos intentos de cambio radical de la misión, los intentos relacionados con Francisco Xavier y Alessandro Valignano, pero en general podemos destacar un rasgo específico de los misioneros jesuitas: el uso de la ciencia para la difusión de la fe. Quizás es aún más evidente en el caso de la misión china (Mateo Ricci, Adam Schall von Bell, etc.), pero es relevante también en el contexto japonés. A través de la enseñanza de las ciencias como la matemática, astronomía o geografía, los misioneros conseguían atraer la atención de los nobles y de los eruditos, o sea, de los poderosos y así, por medio de la sabiduría occidental, construían la base para la enseñanza religiosa. Por añadidura, este enfoque intelectual acentuó el problema de la traducción intercultural (Nakládalová, 2019a).

Naturalmente, también en la misión latinoamericana tenemos varias traducciones y conocemos varios intentos de estudiar y aprender las lenguas indígenas; aun así, desgraciadamente, la palabra no era el instrumento más utilizado en el proceso de la evangelización. En los apartados anteriores hemos visto la relación estrecha de la colonización y de la misión; una posibilitaba la otra, al menos en los principios de la Conquista. De ese modo los misioneros eran testigos de la crueldad de los colonos: los autóctonos esclavizados, las mujeres violadas, una objetivación total del ser humano (Todorov, 1996: 59-63). Y algunos sí protestaron contra este tratamiento, lo que aun causó la persecución de estos misioneros (Vid. Apartado 2.1.). Sin embargo, también son conocidos casos de la violencia provocada por los mismos misioneros que debería servir como medio de la represión de las creencias originarias. Como un ejemplo ilustrativo podemos mencionar los procedimientos de Diego de Landa en Yucatán: el aprisionamiento de los indígenas, la tortura, las ejecuciones (Todorov, 1996: 235-236). En suma, el maltrato de los autóctonos en muchos casos formaba parte de la evangelización, sea por la culpa de los conquistadores, o sea como parte de los métodos de los misioneros.

Al contrario, en el contexto japonés la comunicación no era una mera opción, sino la condición *sine qua non* de la labor misionera.[[26]](#footnote-26) Dada la mezcla de la filosofía y religión presente en Japón (*shintō*, budismo, confucianismo, taoísmo), había que encontrar un modo de incorporar la fe cristiana en este contexto espiritual. Dicho esto, los misioneros no solo tenían que afrontar la barrera lingüística, sino también la conceptual. ¿Cómo traducir y explicar ideas tan complejas como la Santísima Trinidad o la confesión, nociones que ni existían en la cultura japonesa o iban directamente contra ciertas tradiciones?[[27]](#footnote-27)

#### La primera acomodación

Pasamos, pues, al primer intento de superar estas barreras. El primer encuentro de Francisco Xavier y el Otro japonés fue un año antes de su llegada a Kagoshima. Xavier había viajado a Malaca donde encontró al japonés llamado Anjirō,[[28]](#footnote-28) luego bautizado como Paulo de Santa Fe. Este primer converso japonés dio a Xavier la idea principal sobre Japón y su potencial evangelizador:

Pregunté a Angeró, si yo fuese con él a su tierra, si se harían cristianos los de Japón. Respondióme que los de su tierra no se harían cristianos luego, diciéndome que primero me harían muchas preguntas, y verían lo que les respondía y lo que yo entendía, y sobre todo si vivía conforme a lo que hablaba; y si hiciese dos cosas, hablar bien y satisfacer a sus preguntas, y vivir sin que me hallasen en qué me reprender, que en medio año, después que tuviesen experiencia de mí, el rey y la gente noble, y toda otra gente de discreción se harían cristianos, diciendo que ellos no son gentes que se rigen sino por razón (Zubillaga, 1979: 224).

La respuesta de Anjirō puso los misioneros en una posición nueva: no tenían en sus manos una verdad universal, al contrario, tenían que argumentar y explicar para legitimar su fe. Es más, los japoneses no solo consideraban las ideas cristianas, sino también la actitud de los mismos misioneros si estos realmente actuaran según lo que propagaban. Teniendo en cuenta estos específicos, Xavier designó la base de la metodología misionera de los jesuitas. Como resume Skoglund (1975: 462-465), Xavier en sus cartas recomienda que traten a los japoneses con respeto, acentuando su sentido de honra y lealtad. También se fijó en la alta valoración de educación en la sociedad japonesa; y ya del contexto hispanoamericano sabemos qué importancia puede tener el conocimiento de la cultura ajena o su ausencia, como en el caso de Cortés y Moctezuma (Todorov, 1996: 65-118).

Dicho esto, vamos a ver cómo se reflejan estos aspectos culturales en el enfoque de Xavier. En primer lugar, la evangelización se centraba en las capas altas de la sociedad, es decir, en el clero budistas y los daimyōs lo que sí resultaba una buena estrategia (Iwai, 2007: 9-10). Dada la influencia de los feudales, después de ellos a menudo aceptaban la fe cristiana también sus vasallos y luego, más o menos voluntariamente, el pueblo llano bajo la influencia del daimyō concreto (Volosyuk, 2015: 441-442). En segundo lugar, los misioneros intentaban convertir el japonés en el instrumento principal de la evangelización. En tercer lugar, la fe no se difundía solo por los padres europeos, sino también por los conversos japoneses. Xavier menciona estos dos instrumentos en su carta de 1549 dedicada a sus compañeros residentes en Goa:

Creed una cosa, y de ella dad muchas gracias a Dios, que se abre camino donde vuestros deseos se puedan ejecutar, y si nos supiéramos hablar, ya tuviéramos hecho mucho fruto. Diose Paulo tanta priesa con muchos de sus parientes y amigos, predicándoles de día y de noche, que fue causa por donde su madre, mujer y hija, y muchos de sus parientes, así hombres como mujeres y amigos se hiciesen cristianos; acá no extrañan hasta agora el hacerse cristianos, y, como grande parte de ellos saben leer y escrebir, presto aprenden las oraciones (Zubillaga, 1979: 364).

El aprendizaje de japonés sí era importante; afortunadamente, Xavier desde principio tenía un gran apoyo en Anjirō, quien hablaba portugués. Sin embargo, como nota Iwai (2007: 11), Anjirō no tenía ni el nivel alto de japonés ni educación suficiente, lo que causaba imprecisión, malas interpretaciones y errores graves en las traducciones. Esto se ve muy bien en el caso de la identificación del Dios cristiano con Buda.[[29]](#footnote-29) Además, ni la traducción siguiente resolvió las dificultades lingüísticas: los misioneros usaban para designar a Dios la palabra “Deus” que se en la pronunciación japonesa parece a la palabra *dai´uso* (una mentira grande), pues desde el punto de vista de los japoneses los misioneros prácticamente servían a “una mentira grande” (Skoglund, 1975: 461).

En vista de ello, ahora podemos hacer una comparación de la metodología misionera. Hasta este punto la evangelización se realizaba entre dos protagonistas: por una parte, el dominante, por otra, el dominado; no se trataba de un diálogo entre dos partes equivalentes, más bien del intento de silenciar una voz por la otra o, al menos, obligarla a hablar del mismo modo. No obstante, este modelo jerárquico tuvo que cambiar en el contexto japonés, para que los misioneros pudiesen desempeñar su labor o, al menos, intentarlo. Por añadidura, este encuentro cultural tan diferente en comparación con las experiencias adquiridas hasta este momento planteó cuestiones nuevas tanto en el contexto religioso, como en el político. Evangelizar “con los argumentos”, a través de la persuasión en vez de por medio de la fuerza era un reto para la misión europea.[[30]](#footnote-30) Es más, este contexto no solo promovía una reflexión sobre una cultura ajena, sobre su aceptación o rechazo, sino que también provocaba cuestiones sobre la propia identidad de los europeos supuestamente superiores. Y precisamente la decisión de acercarse a lo desconocido e intentar entenderlo un poco para poder comunicarse con él, con el Otro, es la base del método de acomodación.

Por supuesto, la acomodación no es algo relacionado únicamente con la misión japonesa, también en la misión latinoamericano hemos visto varios intentos parecidos (Sahagún, Las Casas, Montesinos, etc.). Con todo, en el caso de la misión en el Nuevo Mundo se trata más bien de excepciones, no de un enfoque global. Aparte, tampoco en el contexto de la misión japonesa se trataba de una metodología uniforme, ni tampoco de una opinión completamente aceptada.

#### El puente entre Europa y Japón

Si consideramos Francisco Xavier el pionero original del método de acomodación, Alessandro Valignano sería su seguidor más importante, al menos en el contexto japonés. Desde 1573 Valignano desempeñaba la función del padre visitador de las Indias Orientales, es decir, era el mayor supervisor de la misión en localidades como Mozambique, Malaca, Macao o Japón. Además, antes de su partida a Asia, era el supervisor de los novicios de la orden jesuita (Antoni y Üçerler, 2003: 338-339).[[31]](#footnote-31) Con la ayuda de la influencia implícita en su posición, Valignano llevó a cabo varios proyectos como la fundación del colegio jesuita en Macao, pero uno de los hechos más significantes para la misión fue el viaje de la delegación japonesa a Europa.

Acompañados por el jesuita Luís Fróis, los jóvenes japoneses estrechamente relacionados con los daimyōs cristianizados entre 1582 y 1587 viajaron por la Europa católica. Los japoneses consiguieron audiencia en Madrid, con Felipe II, y en Roma, con los Papas sucesivos, Gregorio XIII y Sixto V. Por una parte, este viaje debería confirmar las palabras de los misioneros, es decir, los japoneses podrían ver con sus propios ojos la grandeza de las cortes católicas y de la misma Iglesia, lo que luego, después de regresar a su patria, podrían contar a otros conversos potenciales. Por supuesto, era un viaje bien planeado, pues los monarcas y la Iglesia dejaron a la delegación ver solo la fachada representativa. Por otra parte, esta delegación funcionaba también como una muestra del éxito de la misión japonesa. Y gracias a esto, no solo aumentó el interés de los padres por la labor misionera, sino que también el interés de los monarcas en cuanto a la financiación de la misión (Loureiro, 2006: 135-137). Aun así, en el caso de Japón se trataba de un éxito temporal, debido a los cambios políticos inevitables (Subapartado 2.2.3.).

Finalmente, hay que mencionar el aporte de los jesuitas en cuanto a la imprenta. Ya con la delegación japonesa empezó el auge de las publicaciones sobre Japón (los japoneses habían obtenido varios ejemplares como regalo). Además, algunos de los conversos japoneses habían aprendido cómo manejar la prensa de la imprenta que los jesuitas transportaron primero a Goa, luego a Macao y finalmente a Japón. Así, y con la participación de traductores excelentes, surgieron ediciones de los colegios jesuitas en Amakusa o Nagasaki. Entre estos traductores hay que nombrar a Paulo Yofo y su hijo Vicente Hoin, Valignano mismo preparó un catecismo especial para la misión japonesa. Estas publicaciones no solo sirven como fuente de la doctrina religiosa, sino también como muestra del japonés romanizado (Loureiro 2006: 137-142).[[32]](#footnote-32)

### Franciscanos y agustinos

Mientras los jesuitas operaban en Japón, las órdenes apoyadas por la corona española, por mayor parte los agustinos y los franciscanos, se habían asentado en las Filipinas. Siguiendo el deseo de Felipe II, los agustinos intentaban explorar tanto las Filipinas, como las zonas cercanas. Así, en 1584, los misioneros emprendieron el viaje a Macao con la intención de explorar los territorios chinos. Sin embargo, por las tormentas tenían que atracar el barco en la costa de Japón, en Hirado, donde los dos agustinos y dos franciscanos permanecieron dos meses. Esta parada inesperada motivó a los españoles en la exploración del territorio japonés a pesar del *Tratado de Zaragoza* ya que veían la posibilidad de llegar a Japón por Nueva España y Filipinas, sin traspasar las rutas marítimas portuguesas (Volosyuk, 2015: 444-446).

En vista de ello, la situación se complicó aún más con la participación de la parte japonesa. Un año después de la estancia de los misioneros españoles en Japón, el mismo daimyō de Hirado, Ōmura Yoshiaki, pidió la presencia de los misioneros de Filipinas en su provincia. No obstante, el regreso de las dos órdenes mendicantes al territorio japonés enfureció a los jesuitas quienes disfrutaban de su hegemonía en dicho territorio. Consecuentemente, bajo la presión de los jesuitas, en 1585 el Papa Gregorio XIII, y luego también su sucesor Sixto V, confirmó la posición privilegiada de la orden, es decir, desde ese momento solo los jesuitas disponían del derecho de ejercer la labor misionera en Japón (Volosyuk, 2015: 446). Aun así, las dos órdenes afiliadas a España seguían con la evangelización, lo que causó varias disputas entre ambas órdenes.[[33]](#footnote-33)

### Tres encuentros de la fe y del poder

La imagen de cristianismo estaba transformándose: al principio, también por causa de la barrera lingüística, los japoneses consideraban el cristianismo solo como una nueva secta budista, ya que en Japón se daba una gran variación de las escuelas budistas. Luego, con el entendimiento más profundo de las ideas cristianas y su relación con política, aparecieron dudas y restricciones que se transformaron, al final, en prohibiciones y en la persecución. Ahora bien, este cambio se debe no solo al acceso a las informaciones, sino también al cambio de los líderes más significativos del país: en el contexto japonés, mejor dicho, debido al enfoque de los tres unificadores.

 Empezando con Oda Nobunaga, nos encontramos probablemente en la época más belicosa de la unificación. Nobunaga no solo luchaba contra otros feudales rivales, sino que tenía que afrontar también a las sectas budistas a menudo concentradas en los monasterios grandes.[[34]](#footnote-34) Y precisamente este largo combate le motivó a Nobunaga a tratar los misioneros con amabilidad, es decir, apoyaba lo que consideraba ser una oposición a los budistas rebeldes, facilitando así la labor misionera en la capital (Reischauer y Craig, 2012: 78). Como respuesta a esta actitud, los misioneros en sus cartas destinadas a Europa retrataron a Nobunaga de una manera positiva casi glorificando su avance. Eso sí, esta imagen fue reescrita después de su muerte. Desde este momento, el daimyō difunto aparece como la encarnación de la soberbia castigada, un Lucifer japonés (De Bary, 2001: 436).

Así y todo, el mayor cambio para los cristianos japoneses se produjo con el sucesor de Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi. Después de la unificación del país, había que dedicarse también a las relaciones extranjeras, o sea, considerar tanto su aporte, como su riesgo. Hideyoshi no deseaba negar a Japón la posibilidad de comerciar con los europeos, sin embargo, no podía ignorar ciertas señales de peligro. Tanto los portugueses como los españoles no querían separar el comercio y el proceso de la misión[[35]](#footnote-35) y los feudales japoneses se fijaron en las consecuencias de presencia de estos pueblos en otras partes del mundo. El riesgo de colonización aparte, el comercio favorecía principalmente a los daimyōs de Kyūshū, pues apoyaba la rivalidad entre estos y los otros daimyōs. Además, la lealtad a un líder religioso ajeno y lejano, es decir, la lealtad al Papa también inquietaba a los líderes japoneses (Reischauer y Craig, 2012: 76-77).

En vista de ello, Hideyoshi decidió limitar la misión y así, en 1587, dictó el primer edicto anticristiano. Según este documento, los misioneros eran culpables de intervenir en los asuntos de budismo y shintō; es más, se menciona la destrucción de los templos no cristianos. En consecuencia, Hideyoshi obligaba a los misioneros que en el plazo determinado por el edicto terminaran sus actividades y regresaran a sus países. No obstante, el edicto también garantizaba cierta protección: si alguien hubiera amenazado a los misioneros durante dicho plazo, este habría sido castigado. Eso sí, los extranjeros podían permanecer en el territorio japonés si no se involucraban en los asuntos religiosos, el acceso al archipiélago japonés era permitido bajo la misma condición (Yanagibori, 1998: 30-31).

De ese modo, Hideyoshi durante los diez años siguientes mantenía comunicación con los misioneros intentando imponer el edicto de una forma pacífica: en 1591 permitió la audiencia a Valignano como representante de la delegación portuguesa,[[36]](#footnote-36) lo que facilitó la permanencia de los jesuitas en Japón (Loureiro, 2006: 140). Incluso los franciscanos, quienes vinieron desde las Filipinas, fueron recibidos con amistad y pudieron permanecer en Kioto donde luego fundaron hospitales, escuelas, etc. (Volosyuk, 2015: 447). Sin embargo, ni el edicto ni el diálogo tenían el efecto deseado: los misioneros aún aumentaban en número y no respetaban las restricciones. En consecuencia, Hideyoshi pasó de la restricción a la persecución y en 1597 ordenó la ejecución tanto de los padres europeos, como de los conversos japoneses;[[37]](#footnote-37) estos se convirtieron en los famosos “26 mártires de Nagasaki” (Yanagibori 1998: 31-32).[[38]](#footnote-38)

Así pasamos a la época del shōgunato, dirigido por el tercer unificador, Tokugawa Ieyasu, quien entroncó con la lucha empezada por Hideyoshi: ya en 1608 dictó sus primeros edictos anticristianos y de misma manera comportaban también sus sucesores, por ejemplo, Hidetada en 1612 prohibió todas las actividades misioneras y los japoneses tenían que renunciar a la fe cristiana. Es más, seguía habiendo exilios forzados de los feudales cristianos, la expulsión de los misioneros (hasta dos tercios), pero los padres europeos aún en estos tiempos de riesgo emprendían viajes secretos a Japón y continuaban con su labor misionera. Entre 1617 y 1622 fueron ejecutados más que 120 cristianos y los sospechosos, cristianos potenciales, eran interrogados y torturados por el cruel sistema formado por los feudales, el clero budista y la inquisición oficial (*shūmon aratame*), que ofrecía solo dos opciones: la apostasía o la muerte. Pues bien, estos conflictos entre la política aislacionista y los intentos europeos de mantener la misión terminaron con la expulsión de todos los portugueses en 1639 (Reischauer y Craig 2012: 90-91).[[39]](#footnote-39)

## Divergencia de las órdenes religiosas

Hasta este momento hemos visto que una de las características principales de la misión es la heterogeneidad: la represión en Latinoamérica y sus oponentes; la política misionera de las órdenes bien financiadas, por un lado, y las mendicantes, por el otro, en Japón; el contraste de los métodos (la *tabula rasa* frente a la acomodación) en ambos ámbitos, etc. De estos aspectos surge un contraste: la misión fragmentada tanto política como ideológicamente buscaba la unificación bajo la fe cristiana. La divergencia es quizás más evidente en el contexto japonés. En la misión japonesa participaban padres y frailes de países diferentes: portugueses, españoles, italianos y hay que mencionar también a los conversos japoneses.[[40]](#footnote-40) La nacionalidad a menudo causaba discordias en la destinación final o ya antes del viaje. Un ejemplo interesante nos lo ofrece Valignano cuando fue encargado con la selección de los miembros de la misión para las Indias. Aunque necesitaba el apoyo del rey portugués, Valignano eligió para la misión sobre todo a padres españoles, es más, muchos de estos eran cristianos nuevos (Antoni y Üçerler, 2003: 342-343). Pues bien, estos son las diferencias en el nivel de personas individuales, pero aún más importante era la divergencia de las órdenes. Como hemos visto en Japón, la afiliación política de las órdenes tenía una relación estrecha con los tratados internacionales y con las ambiciones de los imperios coloniales de la época, lo que se reflejaba también en los conflictos de los mismos misioneros.

# Encuentro con el Otro

Tanto en la historia general como en la historia de la misión podemos observar las diferencias entre los pueblos concretos: los españoles, los portugueses; los japoneses; las etnias indígenas. Pues bien, ¿en qué concretamente se basan estas diferencias y por qué son tan importantes en el contexto de la misión? En los apartados siguientes quisiera centrarme precisamente en estas cuestiones. En la introducción he aludido a la complejidad de la metodología de la Otredad. Eso sí, a propósito de este trabajo he elegido los conceptos representativos que nos servirán como punto de partida de nuestra observación y, luego, también del análisis del corpus textual.

Aunque el contacto entre el Occidente, en nuestro caso representado por la Corona española, y lo ajeno y desconocido, sea América Latina o Japón, sirvió como un impulso para la construcción de las categorías culturales y discursivas, ni la Conquista ni la misión siguiente fue el primer caso de este encuentro. Ya los griegos antiguos distinguían entre “nosotros griegos” y “bárbaros”, es decir, los extranjeros que no hablaban o hablaban mal griego (Todorov, 2011: 24). Asimismo, en la época medieval nacieron historias sobre los países lejanos habitados por cíclopes o amazonas y precisamente estas historias, junto con los mitos como El Dorado o la fuente de la eterna juventud, influyeron o hasta crearon las ideas y expectativas de los futuros descubridores. Colón, por ejemplo, aunque confrontado con la realidad americana, sigue creyendo en estos mitos y así malinterpreta la interacción con el Otro, es decir, con los autóctonos (Todorov, 1996: 25-26). Ahora bien, estos ejemplos son vinculados con las épocas concretas o con los acontecimientos históricos, pero no hace falta limitarnos al criterio cronológico, ya que la experiencia del Otro es un fenómeno mucho más universal. La identidad, tanto la individual como la colectiva, se crea a base de la oposición del Yo y del Otro; es un proceso inherente a la naturaleza humana que transciende las categorías culturales.

En el subapartado 1.1.2. he mencionado la conquista conceptual que abarca también el choque de las creencias y de las culturas. Hay que tenerla en cuenta porque en estos niveles sobre todo los misioneros eran los ejecutores de la Conquista. Así, pues, dentro de este proceso podemos identificar como el punto de partida tres elementos básicos estrechamente unidos entre sí: el encuentro, las fronteras y la identidad. En principio hay que cruzar las fronteras físicas, geográficas, lo que posibilita el encuentro. Luego, este encuentro desarrolla el concepto de los límites: frente a los pueblos desconocidos surgen cuestiones acerca de la identidad; ¿con qué puede identificarse *yo, nosotros* y cómo identificar a *ellos, al otro*? El contraste provocado por este encuentro acentúa la conciencia de sí mismo, es más, la construcción de la identidad europea/española/cristiana es fundamental para la difusión de la fe y de los valores propios de la sociedad civilizada, esto es, según los criterios españoles.

Así y todo, no se trata solo de las desemejanzas entre los pueblos, las que aparecen después, junto con las semejanzas, sino que también hay que mencionar una diferencia principal: el choque con la realidad que no correspondía a las expectativas de los europeos. En el caso de América Latina aparecen constructos como la idea del paraíso, el buen salvaje, pero también la barbarie representada por caníbales e idólatras. Eso sí, en este sentido podemos considerar la posición de los japoneses más favorable: un pueblo no creyente, pero civilizado. No obstante, en Japón desaparecieron expectativas de otro tipo: la misión pronto descubrió sus límites dada la ausencia de influencia política en el territorio y, luego, la resistencia del gobierno japonés. Volviendo a las fronteras, la experiencia adquirida mediante el contacto tanto con el Otro latinoamericano, como con el Otro japonés trajo consigo nuevas dudas sobre la aplicación de estas fronteras. No es tan difícil definir las físicas ni traspasarlas, pero ¿dónde se encuentran las fronteras éticas?

La actitud opresora de los encomenderos no solo molestaba a los misioneros presentes en el Nuevo Mundo, sino que también atraía la atención de los poderosos en Europa: en 1530 Carlos V revoca la esclavización de los indígenas, en 1537 el Papa Pablo III en la bula *Sublimis Deus* reconoce los indígenas como seres racionales, humanos y libres por naturaleza, en general podemos decir que en los años 30 se desarrolla un debate acalorado entre los defensores de la llamada guerra justa, como Juan Ginés Sepúlveda, y sus oponentes, como Las Casas o Vitoria (Jáuregui, 2008: 89-102). Encima, la crítica surgida de este conflicto formaba parte de la leyenda negra propagada tanto por algunos de los misioneros de la Corona, como por las potencias rivales como Inglaterra. Es cierto que sí había asuntos para criticar, sin embargo, la Conquista es probablemente el primer hecho colonizador que provocó una reflexión tan intensa entre los mismos conquistadores, lo que no es tan natural si observamos la actitud de otros imperios coloniales.

Ahora bien, la crítica de la colonización y los intentos de mejorar esta situación se diferenciaban de la realidad. Los decretos reales no se cumplían con rigor, había excepciones, etc., la realización de las intenciones altruistas también encontraba dificultades, esto podemos ver en la figura de Las Casas. El dominico horrorizado por la forma de colonización sí defendía los indígenas vulnerables, pero el mismo Las Casas propuso traer los esclavos negros para el trabajo duro en vez de usar los indígenas menos fuertes (Chalupa, 1997: 36-37). Para liberar a uno, esclavizar al Otro; una gran paradoja del humanitarismo de la época. En este punto hay que subrayar la diferencia del enfoque, es decir, la diferencia entre el punto de vista de un observador del siglo XVI y de un observador de hoy, contemporáneo, para no incurrir en anacronismos innecesarios en la interpretación histórica. Aunque la trata de negros causó mucho daño, como nota Chalupa (1997: 37), es posible identificar en esta propuesta fines prácticas ya que entonces se creía en la resistencia y fuerza superior de los negros africanos quienes pudiesen aliviar el sufrimiento de los autóctonos. En vista de ello, es imprescindible tener en cuenta las normas éticas de la época y no dejarse llevar por el juicio basado en los criterios morales actuales.

Pues bien, en la región hispanoamericana hemos visto la relación entre las cuestiones éticas y la justificación de la Conquista y todas las actividades siguientes. También en el caso de Japón podemos discutir la legitimidad de la misión, aunque es necesario reformular un poco la cuestión. Ya no se trata de un europeo opresor, de la justificación del uso de fuerza, sino que de la legitimidad de la intervención. Frente a la resistencia del gobierno japonés y el rechazo de la fe cristiana, los miembros de la misión japonesa sí tenían el derecho de dudar el sentido de esta empresa insegura. Por añadidura, la misión japonesa ofrece unos ejemplos interesantes de la alteración de posición del Yo y del Otro, de lo europeo y de lo ajeno, lo que vamos a ver más adelante (Vid. Apartado 3.4.).

En los apartados siguientes intento abarcar tanto los contrastes básicos que nutren todas las dudas ya mencionadas, como los cambios que influyen la construcción del Yo y del Otro. Para finalizar esta introducción me gustaría acentuar un rasgo más: el carácter temporal del contacto entre España y las dos localidades. Dicho de otra forma, mientras que la influencia cristiana en el territorio japonés fue interrumpida con el largo período de aislamiento, en el caso de América Latina podemos hablar sobre la continuidad y cierta evolución de los constructos adquiridos.

## Las dicotomías principales

Nada es solo blanco o negro, a saber, sería erróneo confiar en la estabilidad de los conceptos supuestamente indudables. A pesar de esto, solemos construir categorías para conceptualizar, interpretar y organizar nuestra realidad ya que estos límites nos facilitan definir nuestra propia posición, pero también permiten ubicar al Otro, es decir, a todo lo que no soy Yo. De ese modo surgen oposiciones como mismidad x alteridad, civilización x barbarie, superioridad x inferioridad, etc. No obstante, estas dicotomías podemos utilizarlas como un punto de partida para entender mejor los encuentros interculturales; son un impulso para preguntar ¿quién está observando, ¿quién está juzgando a quién a base de qué?

No hace falta centrarnos solamente en las cuestiones éticas, estas diferencias se muestran ya en el nivel cronológico o, mejor dicho, en la percepción de tiempo. Claude Lévi-Strauss diferencia dos tipos de pensamiento: el científico y el mítico. Lo propio de la cultura occidental es el tipo científico; tratamos el paso de tiempo como una evolución que posibilita la distinción entre lo anterior y posterior, entre lo superior e inferior, es decir, la temporalidad es siempre linear y unida con el aspecto valorativo. Al contrario, el pensamiento mítico, característico para las etnias indígenas, acentúa la convivencia de los tiempos y su repetición, esto es, el tiempo cíclico que no contiene el matiz valorativo como el tiempo linear. Es más, ninguno de los dos modos de percepción de tiempo es superior o inferior (Solodkow, 2014: 34-35).

Ahora bien, otra división interesante, basada en las dicotomías, y natural para todos los grupos humanos, es la espacial, o sea, la inclusión o exclusión dentro de un grupo social concreto. Hablando de los encuentros interculturales, la distinción no es tan difícil: uno se identifica como miembro de un pueblo, súbdito de un gobernador, habitante de un país, etc. El que no comparte estos atributos es naturalmente identificado como el Otro, lo que vemos en el contacto entre los españoles y los indígenas: así surge el Otro externo. De la misma manera podemos identificar también el Otro interno, es decir, aun dentro de “nosotros” es posible distinguir “ellos”.[[41]](#footnote-41)

En el caso de España podemos hablar de una tradición extensa de este Otro interno dada la presencia de judíos o árabes en la península ibérica o, centrándose en el aspecto religioso, la presencia de heréticos o de los cristianos nuevos (Solodkow, 2014: 36). El Otro interno existía también en el territorio japonés: las tribus *emishi[[42]](#footnote-42)* y la minoría estigmatizada, los *burakumin*.[[43]](#footnote-43)

## El poder del discurso y el discurso de poder

¿Qué función desempeña el discurso y por qué es tan importante en el contexto de los encuentros? Michel Foucault (1994: 8) habla sobre cierto desasosiego procedente del discurso, esto es, la inquietud causada por la capacidad de palabras enunciar tanto las luchas y victorias, como la dominación y esclavización. Pues bien, el discurso, por una parte, es el portador de los atributos que crean la identidad, por la otra, es el instrumento para construir las categorías y a la vez aplicarlas. Este desasosiego proviene precisamente de la conciencia de la capacidad del discurso, o sea, la conciencia de que el discurso no solo es un medio de expresión o representación, sino que es también capaz de dominar al hombre.

Ya hemos mencionado las dicotomías que forman parte de estas categorías, las que no solo muestran el contraste entre la mismidad y la alteridad, sino que también limitan la posibilidad del diálogo entre el Yo y el Otro. El papel de estos constructos discursivos no es tan misterioso: la soberanía es posible solo en el ámbito conocido, clasificado; lo exterior, desconocido simboliza lo no categorizado y por eso no subyugable, mientras que lo interior representa lo categorizado, dominable (Solodkow, 2014: 15-20). Consecuentemente, aparecen dos problemas en cuanto al contacto entre las culturas: el desencuentro y la falta de universalidad de las categorías.

En primer lugar, la conversación no se entabla como un diálogo entre dos sujetos del mismo nivel, sino como una relación entre el Yo superior y el Otro inferior; el encuentro se convierte en el intento de dominar. En segundo lugar, las categorías propias del Yo no son completamente aplicables al Otro. Dicho con otras palabras, ¿cómo identificar a lo que no encaja en la clasificación preestablecida? Esta falta de universalidad del discurso de poder posibilita la resistencia del Otro (Solodkow, 2014: 40-41). Por añadidura, el discurso del subyugante no solamente transforma, o intenta transformar, el alrededor, sino que el mismo discurso se transformó: antes de la Conquista, las denominaciones como “español” o “europeo” expresaban la afiliación y la procedencia; después, mediante el contacto con el Otro estos términos fueron redefinidos. Entonces, la denominación de español adquirió el rasgo racial y jerárquico, o sea, el rasgo de superioridad (Ibid. 37).

Los procesos de inclusión y exclusión aparte, el discurso del subyugante sí cumple más funciones que la denominativa o categorizadora. De ese modo son construidos los textos sobre el Otro como la autorización epistémica occidental y como la justificación de la intervención (Solodkow, 2014: 26). Digo los textos, pues la importancia de lo escrito es algo natural en la tradición occidental ya que podemos considerar la escritura una representación del discurso de poder formalizada. Esto vemos, por ejemplo, en el principio ritualizado de las conquistas: cuando llegaron los españoles a la tierra desconocida, primero declararon ésta la propiedad de la Corona, todo hecho en presencia de un escribano; el texto escrito como legitimización del procedimiento (Vid. Subapartado 4.1.1.1.). Algo parecido podemos observar en el caso de Diego de Landa y su orden de quemar los libros mayas para eliminar la amenaza de sobrevivencia de los conocimientos heréticos (Todorov, 1996: 235-236). No obstante, la escritura producida por el Otro no era la única amenaza; en 1531 fue por un decreto real prohibida la importación de las novelas de caballería en las colonias americanas ya que los autóctonos, por la posible influencia de estos libros, pudiesen cuestionar la verosimilitud de la Escritura (Nakládalová, 2019b).

### El simbolismo del nombre

Teniendo en cuenta el poder del discurso, ahora podemos centrarnos en la manifestación del discurso de poder. Probablemente el caso más conocido es la propia denominación “el descubrimiento de América.” La palabra *descubrimiento* denota la idea de tierras desconocidas e intactas que todavía no pertenecen a ningún gobernador. Pues bien, lo que encontraron los españoles eran tierras pobladas por etnias desconocidas, pero con su propio sistema de organización territorial y social. Este problema del derecho del supuesto descubrimiento y ocupación de las tierras forma la base argumentativa de la protesta de Vitoria, es decir, las tierras americanas no eran *res nullius,* sí pertenecían a los indígenas y por lo tanto la intervención de los españoles no era lícita (Laviana Cuetos, 1996: 40-41).

Ahora bien, tanto el problema de la legitimidad de la intervención como el de la denominación son estrechamente unidos con las relaciones de poder. El hecho de nombrar o, mejor dicho, renombrar significa apoderarse de lo clasificado. Esto ya hemos visto en el caso de Colón y renombramiento de las islas según la tradición cristiana española (Vid. Apartado 1.1.). No obstante, este acto no se refiere solo a los territorios, sino también a sus habitantes. En el subapartado 1.1.1. he mencionado la diversidad de la población indígena en América Latina y el problema de las denominaciones generalizadoras que no correspondían a la jerarquía de estas tribus o que suponían la homogeneidad en vez de fragmentación interna.[[44]](#footnote-44) Dicho con más detalle, en todos casos se trata de nombres elegidos por el Otro, son el reflejo de la idea que proviene del exterior, no del interior.

Esta situación puede ilustrarse muy bien en el caso de los aztecas. El nombre “aztecas” se usa, hasta en la actualidad, como denominación general, pero los aztecas diferenciaban varias denominaciones de sí mismos: “aztecas” durante la época nómada, “mexicas” y “tenochcas” después de asentarse en el valle de México. Además, las tribus invadidas por aztecas llamaron a estos “chichimecas”, es decir, “los perros”. La expresión “chichimecas” era empleada por las etnias asentadas orientadas a la agricultura para denominar a los invasores nómadas del norte. Sin embargo, los mismos aztecas utilizaban la dicotomía chichimecas x toltecas en el sentido del contraste barbarie x civilización, cultura alta (Brenišínová, 2019). En este ejemplo podemos ver que la distinción entre la civilización y barbarie no es algo propio solamente de las culturas occidentales o europeas. Como nota Todorov (2011: 60), ninguna de las culturas es puramente bárbara y ninguno de los pueblos es constantemente civilizado; cada uno puede convertirse en bárbaro, cada uno puede convertirse en un ser civilizado, es una cuestión de perspectiva.

Para finalizar este tema me gustaría ofrecer un ejemplo más: el nacimiento del caníbal. El término nace con la llegada de Colón a las Antillas, cuando se en su diario en el episodio del 23 de noviembre de 1492 mencionan los habitantes de Bohio “que tenía un ojo en la frente, y otros que los llamaban de caníbales, de quién demonstraban tener mucho miedo” (Chicangana-Bayona, 2008: 154). Se trata de información reproducida adquirida de otra tribu, los arahuacos. En este punto es necesario enfocarnos en la situación étnico-lingüística de la región, es decir, la división en los arahuacos de Antillas Menores y los caribes de costas colombianas y venezolanas, parte de Antillas Menores y, después de la llegada de los españoles, Antillas Mayores. Ambas denominaciones incluían varias etnias relacionadas por el lenguaje. Los españoles además usaban el término genérico “taino” para designar las tribus que no pertenecían a la familia lingüística caribe (Ibid. 154-157).

Mientras que la división lingüística hasta hoy en día no es tan clara, la división geopolítica establecida por los españoles sí es evidente; los arahuacos/tainos menos rebeldes, centrados en agricultura, representaban el ideal del *buen salvaje*, mientras que los caribes belicosos representaban la *barbarie*. Los caribes atacaban a otras tribus para obtener cautivos y, según los testimonios de sus enemigos, también practicaban rituales antropofágicos. Es más, los caribes resistían la invasión española, lo que, junto con la información ya mencionada, apoyaba la versión española de unos salvajes crueles. Y fue precisamente el pecado de comer carne humana el que reforzaba la idea de la superioridad europea y justificaba la esclavización de los indígenas rebeldes y la violencia de los conquistadores; esto incluso fue comprobado por la cédula real (Chicangana-Bayona, 2008: 157-161).

Dicho sea de paso, el uso de la palabra *caníbal* no fue influido solamente por el discurso de poder de los españoles, ya antes de esta actualización tenía varios significados. En primer lugar, el término proviene de la palabra caribe *caniba* que significa osado o audaz. En segundo lugar, usado por los arahuacos, la palabra caniba significaba enemigo. En tercer lugar, solo la variante europea caníbal tiene la connotación del comedor de carne humana (Chicangana-Bayona, 2008: 158). Además, en el contexto europeo el uso de esta denominación no solo creó una imagen mitificada de los indígenas, sino que también actualizó un concepto antiguo. Ya antes del “nacimiento del caníbal” existía en la tradición europea la palabra griega *antropófago*; en la actualidad se usa como sinónimo del término caníbal, también Colón en su diario usaba las dos palabras indiferentemente, pero el significado original de antropófago es un poco diferente. Al principio de este capítulo he aludido a la concepción de barbarie según los griegos antiguos, pues de misma manera usaban también el término antropófago, no obstante, existían historias sobre los pueblos de más allá del Mar Negro que se alimentaban de carne humana y precisamente estos mitos se luego difundían con varios autores latinos (Ibid. 158-160). En lo que se refiere a la imagen de los indígenas, podemos decir que el término del caníbal desarrolló el concepto de barbarie con ciertos aspectos míticos: la denominación de los habitantes de las Antillas fue transformada en la imagen de la peor barbarie posible, es más, se asociaba también con las criaturas míticas como los cinocéfalos. Consecuentemente, considerar al Otro salvaje naturalmente significaba atribuirle también las características de caníbales y monstruos míticos (Ibid. 159-161).

## El Otro latinoamericano

En los apartados anteriores se ha expuesto la base teórica para articular, conceptualmente, la relación entre el Yo y el Otro. Teniendo en cuenta esta base, quisiera enfocarme en los ejemplos concretos de los encuentros interculturales en la región latinoamericana.

### Entre la traición y el heroísmo

Las relaciones de poder pueden influir el contacto y la comunicación. Solemos suponer que el dominante (naturalmente el Yo, en nuestro caso el Yo español) es capaz de influir y cambiar el dominado (en nuestro caso el Otro indígena). Ya desde el principio de la Conquista tenemos varios ejemplos de la aculturación, forzada o no. Para poner uno casi emblemático: la Malinche. La intérprete y mediadora imprescindible, la traidora, la personificación de mestizaje, Malinche sí era un personaje complejo. Juicios aparte, como nota Todorov (1996: 120-122), en relación con la idea de la sociedad bilingüe o, al menos, multicultural podemos considerar Malinche una precursora del destino del México moderno. Ahora bien, los españoles no siempre habían mantenido su posición superior, lo que podemos observar en los tres casos bastante conocidos: Gerónimo de Aguilar, Gonzalo Guerrero y Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Los tres conquistadores cayeron prisioneros de los indígenas; Aguilar y Guerrero fueron capturados por los mayas, Cabeza de Vaca fue capturado en la Florida.

Los tres tenían que acostumbrarse a su posición nueva, cada uno de forma distinta. Mientras que Aguilar y Guerrero confían en el conocimiento del lenguaje maya, Cabeza de Vaca se hizo curandero, combinando los rituales indígenas con las oraciones cristianas; todos, empero, habían aceptado ciertos aspectos culturales del Otro. Aún con todo, la identidad de cada uno cambió de manera distinta. Cabeza de Vaca, durante todo su cautiverio, planeaba la huida, sin dejar de creer en el regreso. No obstante, se llevaba bien con los indígenas y luego, ya reunido con sus paisanos, apoyaba la colonización más pacífica. En definitiva, Cabeza de Vaca nunca dejó de ser español (Todorov, 1996: 231-234).

Por contra, Gonzalo Guerrero representa una excepción por su grado de la asimilación al Otro. No solo aprendió el lenguaje, sino que también enseñó a los indígenas pelear, construir fuertes, etc. Paulatinamente ganó la confianza de su nuevo señor, integrándose en la sociedad indígena hasta tal punto que fundó familia con una mujer indígena de alto estatuto social. Además, cuando se estos indígenas confrontaron con los españoles, Guerrero luchaba junto a los indígenas, es decir, defendía su identidad nueva contra la del pasado (Todorov, 1996: 229-230).

Hablando del estatuto de traidor o héroe, podríamos comparar la posición de Malinche y la de Guerrero que no es históricamente tan importante ni atrae tanta atención. Sin embargo, me gustaría concluir este apartado con una fuente interesante que atañe al destino de Aguilar y Guerrero: *Relación de las cosas de Yucatán* de Diego de Landa.

[E]llos, de dolencia, murieron quedando solos Gerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero, de los cuales Aguilar era buen cristiano y tenía unas horas por las cuales sabía las fiestas. Y que éste se salvó con la ida del marqués Hernando Cortés, el año de 1519, y que Guerrero, como entendía la lengua, se fue a *Chectemal*, que es la Salamanca de Yucatán, y que allí le recibió un señor llamado *Nachancan* (Landa: Capítulo III).[[45]](#footnote-45)

Y Landa sigue con la descripción de asimilación de Guerrero ya mencionada. No obstante, es interesante que solo en el caso de Aguilar, quien volvió al lado de sus compatriotas, Landa acentúa su piedad. En el caso de Guerrero menciona únicamente su servicio en Chectemal y su conocimiento de la lengua. Ahora bien, sabemos que Aguilar también aprendió la lengua, es más, ayudaba a Cortés como intérprete. Sin embargo, en ninguna parte del capítulo citado “Cautiverio de Gerónimo de Aguilar. Expediciones de Hernández de Córdoba y Grijalva a Yucatán” Landa menciona esta competencia suya. Pues bien, el autor dedica el capítulo siguiente al rescate de Aguilar y sus servicios bajo el mando de Cortés y escribe que “era muy buen intérprete” (Landa: Capítulo IV), pero cuando nos ofrece la comparación de Aguilar y Guerrero, Aguilar sigue siendo el buen cristiano, mientras que Guerrero es el que había aceptado un aspecto del Otro.

### Entre dos mundos

Hemos visto los ejemplos surgidos durante la Conquista, la alteración de las posiciones inevitable por las circunstancias. En otras palabras, mientras que el subyugado no tiene muchas posibilidades, el subyugante sí tiene el lujo de elegir, de influir. Entonces, podemos preguntar ¿por qué y con qué motivo de todas las posibilidades había elegido esta concreta? Esto es también el caso de los tres misioneros de los cuales cada uno representa un enfoque diferente tanto en cuanto a la misión como en cuanto a su propia identidad.

#### El obispo-inquisidor: Diego de Landa

En los años 60 del siglo XVI culminan las actividades de Diego de Landa en Yucatán con la represión brutal del pueblo de Maní. Dada la gran influencia de los franciscanos en la zona y la ausencia del obispo Francisco de Toral, Diego de Landa actuaba casi con la autoridad de un obispo inquisidor. Estos hechos obligaron al fraile volver a España para ser juzgado ante el Consejo de Indias, y también como parte de su defensa se puso a escribir la *Relación de las cosas de Yucatán*. Sin embargo, a pesar de los testimonios reunidos por Toral, Diego de Landa fue absuelto; es más, en 1573, después de la muerte de Toral, regresó al Nuevo Mundo como el obispo yucateco (Santacruz Antón, 2019: 87-88).

Dicho esto, sería erróneo encasillarlo como puro inquisidor o enemigo de los indígenas. Diego de Landa era un hombre de contrastes, como nota Todorov (1996: 235-236): encarnaba la paradoja del hombre que escribe libros, a la vez que los quema. Landa en su discurso muestra cierta fragmentación; ya no se trata de un diálogo entre el Yo y el Otro, entre los misioneros y los indígenas, sino que vemos la ruptura en los españoles-cristianos, los indígenas y los españoles-encomenderos (Santacruz Antón, 2019: 90-91). El mismo represor Landa critica las crueldades de los colonos y cómo esta actitud perjudica la evangelización, siente la necesidad de distinguir entre los colonos y nosotros, buenos cristianos, pero estos buenos cristianos, ¿acaso no cometen los mismos crímenes precisamente por fines de evangelización?

Pues bien, la distinción entre los dos tipos de violencia podría relacionarse con el enfoque pedagógico presentado tanto por los franciscanos como por los jesuitas. Según este enfoque se establecía la relación padre – hijo: los misioneros deberían, como padres, educar, proteger, pero también castigar a los niños, es decir, a los indígenas. Así, la violencia de los españoles representaría el castigo formativo ejercido por Landa como por un padre decepcionado o traicionado por sus hijos infieles (Timmer, 1997: 480).

#### El mexicano nuevo: Diego Durán

Nacido en España, Diego Durán, desde la edad de cinco o seis años, vivía en México, por lo que pudo conocer profundamente la cultura indígena, principalmente las creencias y las tradiciones aztecas (Todorov, 1996: 237). En los apartados anteriores he mencionado a Malinche como la precursora de la identidad moderna mexicana, y el caso de Durán es parecido; no es español, sino mexicano. Ahora bien, su comprensión de la cultura indígena no implica necesariamente su aceptación. Durán no quema libros como Landa, todo lo contrario, en su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* también critica la evangelización violenta, pero de cierta manera es aún más radical. No cree en la evangelización parcial o superficial ni en el sincretismo religioso al cual considera una amenaza; en su opinión, es necesario evangelizar sin concesiones y los misioneros demasiado benevolentes cometen un pecado tan grave como los idólatras (Ibid. 241-242).

Para llevar a cabo esta evangelización total considera imprescindible desarraigar las creencias antiguas, lo que es posible solo mediante el conocimiento de las tradiciones heréticas; conocer al Otro para deshacerse de todos sus atributos ilícitos. Por lo tanto, Durán criticaba a los misioneros como Landa quienes habían destruido las informaciones valiosas para la misión (Todorov, 1996: 238-239). Gracias a su experiencia personal Durán sí era capaz de identificar las manifestaciones de la fe antigua no solo en los rituales, sino también en la vida cotidiana. No obstante, en ciertos momentos Durán lleva su purismo al extremo, allí donde habla de la destrucción total de una cultura tan contaminada por idolatría y sus cultos o cuando menciona la necesidad de controlar los sueños de los indígenas por si en éstos hubiera aparecido una señal de herejía (Todorov, 1996: 240-241).

#### El lingüista: Bernardino de Sahagún

El conocimiento de la cultura del Otro es importante para cualquier tipo de interacción, esto ya lo hemos visto tanto en el enfoque destructivo de Landa, como en el caso de Durán. Pues bien, Bernardino de Sahagún acentúa la importancia del lenguaje. Sahagún no fue el primer misionero en aprender el lenguaje de los indígenas, hay más casos análogos ya en los inicios de la Conquista; no obstante, Sahagún es el único en dar al lenguaje del Otro tanta importancia, al redactar su *opus magnum* en náhuatl. Y no se trata solo de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, sino también de sus sermones en náhuatl.

Por una parte, este conocimiento facilita la evangelización, por otra, también contribuye a la conservación de la cultura indígena y no solo en sus aspectos religiosos, sino también en los sociales y los culturales. A saber, el autor se aleja de los fines puramente prácticos para la misión, lo que vamos a ver también en el caso del Otro japonés. Asimismo, podemos observar un cambio interesante: el hecho de que el subyugante primero aprendiese el lenguaje del subyugado, en vez de solo imponer el suyo (Todorov 1996: 256).[[46]](#footnote-46)

## El Otro japonés

Tras conocer y analizar el estado de la misión latinoamericana, pasamos, pues, al territorio japonés en el momento de la subversión de la jerarquía habitual. Como en el caso de las Indias, también los misioneros en Japón tenían en cuenta la necesidad de describir, y con ello conocer, la cultura ajena. Por lo tanto, y esto se fue asentando casi como una especie de rito después de la llegada, los misioneros apenas llegados a la región empiezan a describir, en sus cartas u otros textos, el paisaje y las costumbres, pero también detallan con precisión el estado de las relaciones políticas, ya que estas también influían en el estado de la misión. Así podemos leer datos relevantísimos recogidos por los directores de la misión como Xavier, Torres o Ribadeneira (Volosyuk, 2015: 440-448). En general, las descripciones son muy parecidas, pero en algunos puntos podemos ver la diferencia del enfoque. Xavier se fija en la estructura social acentuando la importancia de la honra y la semejanza entre la capa social de los hidalgos pobres en España y los samuráis (Volosyuk, 2015: 440-441). No obstante, Xavier pasó en Japón solo dos años mientras que Torres más que veinte; Xavier nota varias virtudes de los japoneses, como otros misioneros, pero en comparación con la descripción más profunda de Torres no presta tanta atención a los aspectos negativos (Ibid. 442-443).

Vale la pena detenernos en el aspecto de superioridad. Ya he tematizado la diferencia de la percepción de los conversos potenciales, es decir, la inferioridad “evidente” de las etnias indígenas y el gran potencial evangelizador de los japoneses culturalmente “casi” equivalentes a los europeos. Pues bien, esto es el enfoque del Yo español superior. No obstante, los japoneses aplicaban el idéntico enfoque a los cristianos supuestamente superiores. En una de sus cartas Cosme de Torres escribe que “estos japoneses, como son tan agudos de ingenio, hacen burla de todos estranjeros con la boca y con las manos, para humillarlos, por que a su parecer no hay nación que los exceda en saber y en honra” (Volosyuk, 2015: 443). A propósito, cierto desprecio de otras naciones por la parte de los japoneses es presente también en el arte de la época. En Japón eran populares los biombos con la representación de los europeos, principalmente de los portugueses; los llamaron *nanban byōbu*, es decir, “los biombos de los bárbaros australes” (Reischauer y Craig, 2012: 77).

Así y todo, no se puede negar la aportación de Xavier, que no es solo informativa. Como destaca Skoglund (1975: 465-466), el Otro japonés no se adapta a la idea del paraíso perdido, ni tampoco encaja en la categoría del buen salvaje; el Otro japonés muestra más bien un nuevo tipo de exotismo, pero a la vez se parece al Yo europeo con sus virtudes y vicios. Dicho esto, no podemos olvidar los cambios turbulentos de la política interior japonesa. Las descripciones complejas de la sociedad japonesa surgieron durante la época de benevolencia religiosa. Luego, con el cambio del régimen, prevalecían las noticias de represión y martirio, y precisamente esta época iba a cambiar las fronteras del Yo y del Otro.

### La apostasía redimida: el caso Ferreira

En 1966 el escritor japonés Endō Shūsaku publicó su novela histórica *Silencio* (*Chinmoku*)[[47]](#footnote-47) que retrata la época de la represión de cristianismo en Japón mediante las peripecias de tres misioneros en busca de padre Ferreira quien, según dicen, había dejado de creer en Dios rindiéndose ante la inquisición japonesa. Ahora bien, los dos personajes principales de la novela, Sebastião Rodrigues y Cristóvão Ferreira, están inspirados en figuras de misioneros reales en la misión japonesa. En su novela, Endō, en efecto, emplea documentación auténtica (informes oficiales, diarios, etc.) y muestra su *eruditio* en los detalles de la historia japonesa incorporados en la trama (Boháčková, 1987: 194-197).

Ahora bien, Ferreira estaba presente ya en los principios de la represión de los cristianos y el mismo jesuita escribía cartas sobre los primeros mártires para informar a los padres en Europa. Cuando la situación empeoró y los fieles tenían que esconderse, Ferreira fue uno de los padres que mantenían el contacto con estos “cristianos secretos” (*kakure kirishitan*). Una vez capturado, Ferreira fue interrogado, torturado y finalmente se rindió bajo la presión del daimyō-inquisidor Inoue Chikugo no kami. Por una parte, su apostasía le salvó la vida; por otra, esta vida nueva significó una transformación total de su identidad. En su condición del subyugado de Inoue Ferreira tuvo que aceptar el nombre japonés nuevo, Sawano Chūan, y cumplía el papel del *instrumento del inquisidor*: escribía tratados anticristianos como *Kengiroku* (*Los engaños desenmascarados*), participaba en las interrogaciones como intérprete, y se convirtió prácticamente en un esclavo del daimyō (Boháčková, 1987: 195-196).

Con cierto retraso, las noticias de la apostasía del padre Ferreira llegaron a Europa donde provocaron una reacción turbulenta. Los misioneros no querían creer que el mismo Ferreira perdiera la fe, es más, si de veras se hubiera rendido, otros misioneros ofrecerían gustosamente sus propias vidas para redimir la debilidad del renegado. Consecuentemente, en 1642 llega a la provincia de Satsuma un grupo de jesuitas dirigido por el padre Antonio Rubino; prácticamente nada más pisar la tierra, los jesuitas fueron detenidos y un año después murieron martirizados. En el mismo año fue detenido otro grupo de rescate en la provincia de Chikuzen; transportados a Nagasaki y luego a Edo, también estos cristianos tenían que soportar la tortura larga, y todos del segundo grupo eligieron la apostasía (Boháčková, 1987: 194-195).

Por si fuera poco, uno de los miembros del segundo grupo fue el jesuita italiano Giuseppe Chiara que inspiró a Endō a crear el protagonista Sebastião Rodrigues. En ambas interrogaciones de estos grupos de rescate fue presente también Ferreira, entonces ya Sawano Chūan. Pues bien, Sawano no solo cumplía el papel del intérprete, sino que el mismo renegado intentaba convencer a los capturados para que eligiesen la apostasía, se burlaba de su fe y ofendía a Dios, es decir, la víctima de la inquisición se convirtió en su ejecutor activo. Finalmente, Chiara siguió los pasos de Sawano; después de la apostasía aceptó el nombre Okamoto San´emon junto con la esposa de este samurái difunto, pasó el resto de su vida en el cautiverio en Edo y probablemente también escribió algunas publicaciones anticristianas como *Kirishito-ki* (*El boceto de cristianismo*) (Boháčková, 1987: 194-195).

Aquí vemos cómo se habían cruzado los destinos de Ferreira y Chiara con una ironía amarga: Chiara terminó siendo la víctima del hombre a quien pretendía salvar. Como los misioneros en América Latina, también los feudales japoneses responsables por la supresión de cristianismo eran conscientes de la necesidad de conocer al Otro para poder afrontarlo efectivamente: los tratados de Okomato o Sawano servían, de hecho, como manuales para la inquisición.

Hablando de la represión, no todos los feudales participaban en el proceso con tanta pasión como Inoue, y muchos de los feudales que antes apoyaban la misión fueron forzados a perseguir los creyentes; esto fue el caso del clan Date (Reischauer y Craig, 2012: 90).[[48]](#footnote-48) Dicho sea de paso, el caso de Ferreira ofrece una inversión completa; el Otro domina al Yo y transforma su identidad. La imagen de unos padres jesuitas quienes habían abandonado la fe cristiana, y ahora ellos mismos participan en la persecución de los cristianos, produjo un impacto enorme en la Iglesia. No obstante, esta noticia a la vez causó “un boom de martirio”, es decir, más que asustados, los padres y frailes europeos quedaron fascinados por el heroísmo de los mártires. En consecuencia, aumentó el número de los misioneros enviados a Japón, a veces en un intento casi equivalente al suicidio. Eso sí, el estatuto del mártir fue también la cuestión de cierto prestigio para cada orden.[[49]](#footnote-49)

### El peregrino japonés: Pedro Kasui Kibe

Aunque más conocidos, los europeos no eran los únicos mártires de la misión japonesa. Para poner un ejemplo representativo: Pedro Kasui Kibe, el beato. Kibe estudiaba seis años en el seminario en Arima de Kyūshū. El converso joven deseaba hacerse sacerdote, pero no había sido admitido a la Compañía de Jesús. Sin embargo, no se dejó disuadir por este fracaso y los seis años siguientes los pasó como *dōjuku*, esto es, como voluntario ayudando a los jesuitas con la enseñanza de catecismo, predicación, etc. Después de la expulsión oficial de los jesuitas en 1614, Kibe salió con ellos intentando terminar sus estudios, pero una vez más no le permitieron ser ordenado sacerdote (Rochford).

Aun así, Kibe no se rindió y emprendió viaje a Roma. Pues bien, de Macao llegó en un barco a India y siguió por el continente hacia Israel. Antes de llegar a Roma, Kibe como el primer peregrino japonés visitó Jerusalén. Al final, en 1620 en Roma consiguió la ordenación y dos años después fue presente en la canonización de Francisco Xavier (Rochford).

Aunque tenía la oportunidad de quedarse en Europa como miembro de la Compañía de Jesús, a pesar de todos los peligros potenciales, Kibe decidió volver a su tierra natal. Así, en 1630 llegó a Japón y en los nueve años siguientes mantenía contacto con los cristianos secretos. No obstante, también Kibe fue capturado por la inquisición y después de ser interrogado y torturado murió en Edo, colgado cabeza abajo, posteriormente ejecutado a golpe de espada (Rochford).

La vuelta a las raíces le costó a Pedro Kasui Kibe su vida, pero no quedó olvidado.[[50]](#footnote-50) En 2008, junto con otros mártires del 1639, fue beatificado por el Papa Benedicto XVI (Benedict XVI, 2010: 609-611).

### El converso decepcionado: Fucan Fabian

Ya hemos visto tanto defensores apasionados de la fe cristiana como sus oponentes, pues en la figura de Fucan Fabian se unen ambos aspectos. Primero converso y autor de una apología cristiana, luego renegado y autor de un tratado anticristiano; Fabian representa ambos enfoques.

Nacido en la región de Kioto, Fabian primero estudió en uno de los templos budistas, pero todavía adolescente abandonó los estudios zen y entró en el seminario jesuita en 1586. Desde 1592 enseñaba la literatura japonesa en el seminario de Amakusa, donde hizo la traducción de la epopeya medieval *Heike monogatari*;[[51]](#footnote-51) se trataba de la traducción al japonés coloquial[[52]](#footnote-52) y los jesuitas la publicaron en japonés romanizado (De Bary, 2005: Capítulo 23).

Hablando de la literatura, no podemos negar la aportación de Fabian a la difusión de la literatura cristiana. Al igual que en su traducción de *Heike*, también en su obra *Myōtei mondō* (*Los diálogos de Myōshū y Yūtei*) utilizó el japonés coloquial; una gran diferencia en comparación con otros autores religiosos quienes preferían el lenguaje literario complejo con abundancia de influencias chinas. De esta manera, su texto fue accesible a un número más grande de lectores (De Bary, 2005: Capítulo 23).

Independientemente de sus logros literarios, después de todos los años de estudios y servicio en el seminario, no fue ordenado jesuita, ejemplificando así la discriminación de los conversos japoneses por la parte de los jesuitas, es decir, la posición de los conversos fue distinta que la de los miembros oficiales de la Compañía. Ya conocemos esta situación de la historia de Pedro Kasui Kibe, no obstante, Kibe eligió permanecer en los servicios de la orden aún bajo estas condiciones.

Ofendido y decepcionado, en 1608 Fabian abandona el seminario jesuita. Esto es el principio de su transformación: de un cristiano fervoroso al hombre que quiere destruir a Dios. Con el empeoramiento de la persecución de los cristianos aumentó también la presión, así también Fabian se hizo informante de la inquisición. Y, finalmente, en 1620 publicó la invectiva contra la fe cristiana: *Ha Daiusu* (*La destrucción del Dios*) (De Bary, 2005: Capítulo 23).

# Análisis de los textos

En los capítulos anteriores he introducido tanto el contexto histórico como los conceptos relacionados con el encuentro intercultural que se desarrollaron dentro de este marco temporal. En el ejemplo de la política misionera de cada orden hemos visto varios métodos de cómo comunicar con en Otro. Asimismo, dentro de estos métodos surgió el enfoque avanzado de Xavier y Valignano, una muestra valiosa de la acomodación. No obstante, en los textos analizados en apartados siguientes vamos a ver que ni este método es infalible. Dicho esto, sería erróneo reducir las relaciones del Yo y del Otro a la dicotomía del bien y del mal; cada uno de los destinos mencionados en los capítulos anteriores ofrece una experiencia personal con la Otredad, una experiencia que no se rige por las fronteras preestablecidas. Así, pues, podemos observar la transformación de los precursores de nuestros misioneros: la aculturación de Malinche, la mezcla de valores europeos cristianos y de los indígenas en el caso de Aguilar y Cabeza de Vaca o la recreación total de la identidad en el caso de Guerrero.

Estas transformaciones nos muestran que la alteración de las posiciones del Yo y del Otro es posible, y bajo ciertas condiciones casi inevitable, y que la identidad humana puede basarse en ambigüedad: el inquisidor Landa critica a los encomenderos crueles, ordena quemar los libros mayas mientras que él mismo escribe uno sobre esta cultura; Durán tiene conocimiento excelente sobre los autóctonos y entiende muy bien la incorporación de sus creencias en la vida cotidiana, pero entender no significa aceptar o respetar; Sahagún aún a precio de discordias internas de la misión elige la conservación del lenguaje y de las tradiciones heréticas de los indígenas. De manera parecida el Otro japonés invade al espacio del Yo español: el destino de Ferreira y Chiara se opone a la supuesta dominancia del Yo europeo y de sus ideales, mientras que Kibe simboliza un sacrificio por estos ideales nuevos y, finalmente, Fabian nos muestra tanto la aceptación acrítica de la fe cristiana como su rechazo implacable causado por su exclusión como converso japonés.

Ahora bien, de los ejemplos del destino de personajes concretos, que ejemplifican, todos ellos, las numerosas posibilidades del encuentro con el Otro, podemos pasar a los textos, o sea, vamos a ver cómo reflejan estos mismos fenómenos relacionados con la Otredad en las fuentes escritas. El corpus elaborado a fines de este análisis está dividido en dos partes principales cada una documentando la localidad respectiva. Tanto en la parte latinoamericana como en la japonesa vamos a ver textos de géneros distintos que abarcan varios períodos temporales y cuyos autores difieren en cuanto a su posición y enfoque. Esta heterogeneidad fue uno de los criterios principales para la selección de los textos. En primer lugar, la diversidad de los géneros ofrece varias formas de expresión, varios tipos de discurso tematizando las mismas cuestiones. En segundo lugar, intentaba captar con esta selección las fases diferentes de los encuentros del Yo y del Otro descritos en capítulos anteriores, así, pues, vamos a ver tanto los textos de los principios de este diálogo intercultural, como los de la culminación de este contacto. En tercer lugar, quería incorporar en mi análisis los textos de autores de opiniones diferentes, entonces, en el corpus encontramos no solo las publicaciones de los defensores de los indígenas o misioneros fervorosos, sino también las de sus oponentes.

## Las fuentes sobre la misión hispanoamericana

La parte dedicada a la misión hispanoamericana consta de tres subgrupos: los documentos legales, las crónicas y los tratados. En los capítulos anteriores he aludido a la importancia de las relaciones de poder, especialmente en el contexto latinoamericano. Pues bien, los documentos legales nos sirven como un ejemplo ilustrativo de la formalización de este poder. Las crónicas, en cambio, reflejan el punto de vista del autor y ofrecen una variedad de recursos discursivos más rico que los textos legales. Finalmente, los tratados, en nuestro caso un solo tratado extenso, son probablemente la mejor muestra de la base argumentativa, por añadidura, el choque de las opiniones es acentuado por la forma dialógica de la obra.

### Los documentos legales

Como textos ilustrativos para este subgrupo he elegido uno que representa el supuesto derecho del superior, es decir, el de la Corona española, el *Requerimiento* y otro que intentó rectificar el problema de la supuesta inferioridad de los indígenas, la bula papal *Sublimis Deus.* La distinción entre el ser humano y un ser inferior, el hecho de apelar al libre albedrío del Otro y a continuación quitarle el derecho de decidir; con esta ambigüedad podemos caracterizar los textos siguientes.

El *Requerimiento* (el nombre completo *Notificación y requerimiento que se ha dado de hacer a los moradores de las islas en tierra firme del mar océano que aún no están sujetos a Nuestro Señor*)fue redactado en 1512 por el jurista Juan López de Palacios Rubios en el contexto de los *Leyes de Burgos* durante el reinado de Fernando II de Aragón. Este documento era leído frente a los enemigos o, como en el caso de los indígenas, frente a los súbditos y conversos potenciales para avisarles de las intenciones de los españoles y también para darles la oportunidad de subyugarse sin resistencia. El texto analizado en este trabajo proviene de la versión digitalizada del documento accesible en la Biblioteca Digital Ciudad Seva (Vid. Bibliografía).

La bula *Sublimis Deus* (conocida también como *Unigenitus* o *Veritas ipsa*) fue promulgada por el Papa Pablo III el 2 de junio de 1537. En este documento se articula la apología del derecho de los indígenas de su libertad, pero también se declara cierta reforma de los métodos colonizadores y evangelizadores, ya que el único modo aceptable debería ser el pacífico. El texto utilizado para mi análisis es la traducción de Fernando Gil y Ricardo Corleto, de la Pontificia Universidad Católica de Argentina, recuperada del archivo digitalizado (Vid. Bibliografía).

#### El Requerimiento

El *Requerimiento* podría interpretarse como una formalización de la relación con el Otro, lo que es evidente tanto en el mismo texto como en su presentación. Por una parte, con este documento los españoles declaraban la posición de la Corona y los derechos procedentes de esta superioridad, derechos que les permitieron tomar las tierras nuevas, ya pobladas o no.

Eso sí, este acto era todo menos justo. Ya hemos tematizado el derecho de los españoles de apoderarse de las tierras o, mejor dicho, la inexistencia de este derecho. Ahora bien, las “posibilidades” dadas a los indígenas prácticamente llevan a la misma solución: someterse a los españoles. Por añadidura, la supuesta libertad de elegir sirve como excusa de la siguiente actitud bruta; así se echa la culpa a los indígenas. Por si fuera poco, el hecho de leer este documento de afuera a los súbditos potenciales de la Corona, es más, leerlo en español o en latín sin intérprete era una burla de la comunicación interpersonal. Sin interesarse por el entendimiento de los indígenas, los conquistadores podían con calma proceder a la realización de su empresa ya que eran cumplidos los requisitos.

De parte del rey, don Fernando, y de su hija, doña Juana, reina de Castilla y León, domadores de pueblos bárbaros, nosotros, sus siervos, os notificamos y os hacemos saber, como mejor podemos, que Dios nuestro Señor, uno y eterno, creó el cielo y la tierra, y un hombre y una mujer, de quien nos y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes y procreados, y todos los que después de nosotros vinieran. Mas por la muchedumbre de la generación que de éstos ha salido desde hace cinco mil y hasta más años que el mundo fue creado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y otros por otra, y se dividiesen por muchos reinos y provincias, que en una sola no se podían sostener y conservar (Requerimiento, 1512).

Empezamos, pues, con la introducción de estos señores ajenos que intentan aplicar su derecho de tomar estas tierras. Por una parte, el rey y su hija son denominados “los domadores de pueblos bárbaros”, ya en la primera oración del documento se acentúa su posición superior. Por otra parte, en el mismo párrafo se menciona la diversidad de los pueblos creados por el Dios que “no se podían sostener y conservar” en un solo lugar, pues era natural que se fundasen “muchos reinos y provincias” poblados por esta genta. Dada esta diversidad, ¿no son todos estos reinos legítimos ya que los fundaron los seres creados por el dios cristiano? Y los pueblos bárbaros, ¿quiénes son y cómo encajan en este mundo dividido entre los seres humanos por el Creador?

De todas estas gentes Dios nuestro Señor dio cargo a uno, que fue llamado san Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior a quien todos obedeciesen, y fue cabeza de todo el linaje humano, dondequiera que los hombres viniesen en cualquier ley, secta o creencia; y diole todo el mundo por su Reino y jurisdicción, y como quiera que él mandó poner su silla en Roma, como en lugar más aparejado para regir el mundo, y juzgar y gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles o de cualquier otra secta o creencia que fueren. A este llamaron Papa, porque quiere decir admirable, padre mayor y gobernador de todos los hombres (Requerimiento, 1512).

Ahora bien, la posición de los monarcas españoles fue consagrada por la Iglesia, pues también hay que legitimar la posición del mayor representante de la Iglesia, el Papa. Y el Papa presentado aquí sí es benevolente hacia a los creyentes. En este párrafo se menciona la diversidad religiosa: cristianos, moros, judíos y muchos más, el Papa es el superior de toda esta gente sin acusar unos u otros de idolatría o herejía.

Uno de los Pontífices pasados que en lugar de éste sucedió en aquella dignidad y silla que he dicho, como señor del mundo hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Océano a los dichos Rey y Reina y sus sucesores en estos reinos, con todo lo que en ella hay, según se contiene en ciertas escrituras que sobre ello pasaron, según se ha dicho, que podréis ver si quisieseis (Requerimiento, 1512).

De esta manera es justificado el derecho de los reyes españoles garantizado por la figura del Papa. No obstante, se trata únicamente de una legitimación formal. Como nota Jáuregui (2008: 90-91), la idea de un dios creador y señor de todo el mundo era comprensible y aceptable para los indígenas mostrando semejanza con su propia cosmogonía. Sin embargo, con la figura del Papa entra en este mundo mítico la soberanía humana y la política, lo que los indígenas, cuando tenían el lujo de escuchar la traducción del *Requerimiento*, consideraban una declaración dudosa: la misma fe cristiana era conceptualmente aceptable, pero su unión con la hegemonía de los monarcas ajenos ya no. Además, en este párrafo vemos también la importancia de la escritura que tiene el poder de justificar la intervención española.

Así que Sus Majestades son reyes y señores de estas islas y tierra firme por virtud de la dicha donación ; y como a tales reyes y señores algunas islas más y casi todas a quien esto ha sido notificado, han recibido a Sus Majestades, y los han obedecido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer, y con buena voluntad y sin ninguna resistencia y luego sin dilación, como fueron informados de los susodichos, obedecieron y recibieron los varones religiosos que Sus Altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra Santa Fe y todos ellos de su libre, agradable voluntad, sin premio ni condición alguna, se tornaron cristianos y lo son, y Sus Majestades los recibieron alegre y benignamente , y así los mandaron tratar como a los otros súbditos y vasallos; y vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo (Requerimiento, 1512).

En virtud de la dicha donación, los reyes presentan su propuesta contradictoria. Es oportuno apoyar el argumento con la experiencia ya adquirida, es decir, ¿por qué no aceptar esta fe nueva cuando lo hicieron otras tribus? Pues bien, casi todas, pero lo hicieron “con buena voluntad y sin ninguna resistencia” y se tornaron cristianos “de su libre, agradable voluntad, sin premio ni condición alguna.” La construcción de una fachada positiva sí es algo propio del *Requerimiento* cuando se presenta solo una verdad parcial y las consecuencias quedan escondidas bajo el discurso. Además, en este párrafo ya surgen las contradicciones: el elogio de la buena decisión de aceptar la fe de su libre voluntad es seguido por esta formulación: “y vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo.” Sí es bueno decidirse libremente, pero de todos modos vosotros tenéis que aceptar la propuesta.

Por ende, como mejor podemos, os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Rey y reina doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores y reyes de esas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación y consintáis y deis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho (Requerimiento, 1512).

La contradicción aparte, los españoles presentan su propuesta de la mejor manera posible, con toda la formalidad: “como mejor podemos, os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho.”

Si así lo hicieseis, haréis bien, y aquello que sois tenidos y obligados , y Sus Altezas y nos en su nombre, os recibiremos con todo amor y caridad, y os dejaremos vuestras mujeres e hijos y haciendas libres y sin servidumbre, para que de ellas y de vosotros hagáis libremente lo que quisieseis y por bien tuvieseis , y no os compelerán a que os tornéis cristianos, salvo si vosotros informados de la verdad os quisieseis convertir a nuestra santa Fe Católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas, y allende de esto sus Majestades os concederán privilegios y exenciones, y os harán muchas mercedes (Requerimiento, 1512).

Por una parte, los conquistadores hablan con benevolencia: recibirlos con amor y caridad, prometer la libertad de sus familias; una utopía no realizada. Por otra, es necesario avisarlos de las consecuencias de rechazar esta propuesta generosa:

Y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como Sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de Sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen (Requerimiento, 1512).

Paradójicamente, lo expuesto en este párrafo, y no las garantías anteriores falsas, se convirtió en la realidad triste de la colonización. Es más, aquí se confirma la idea clave de la comunicación con el Otro: la culpabilidad. “Protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de Sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen.” Los indígenas de veras tenían varias opciones: o aceptar la fe de su propia voluntad y someterse a los invasores, o rechazar esta intervención y ser culpables por no querer ceder sus tierras y su libertad al Otro; unas opciones absurdas.

Para terminar, es imprescindible consagrar el acto de forma adecuada: “Y de como lo decimos y requerimos pedimos al presente escribano que nos lo dé por testimonio signado, y a los presente rogamos que de ello sean testigos” (Requerimiento, 1512).

En definitiva, el *Requerimiento* presenta tanto el discurso de poder como cierta división dentro de este discurso. Dicho de otro modo, en el texto podemos ver distintos matices de la fe cristiana: por un lado, la fe sirve como instrumento para justificación de la dominación política, por otro lado, las ideas propagadas por la fe son comprensibles y conceptualmente aceptables para otros pueblos. En vista de ello, hay que distinguir la pura misión no contaminada por los fines políticos que afanaba por la Salvación de las almas de los conversos potencial y la misión unida con la Conquista que carecía de estos ideales.

#### La bula Sublimis Deus

Si consideramos el *Requerimiento* un documento que posibilitó el auge de la colonización y evangelización feroz, la bula papal *Sublimis Deus* iba a corregir, supuestamente, los daños causados por aquella actitud. Promulgada en 1537 por el Papa Pablo III, la bula se centra en la naturaleza de los indígenas y sus cualidades, propias de todos los seres humanos, y su capacidad de aceptar la fe, es más, aceptarla por su propia voluntad. Estos tres puntos son clave para los debates de la época, ya que fue precisamente la deshumanización de los indígenas un enfoque frecuente de los defensores de la guerra justa, como lo veremos más adelante en el caso de Sepúlveda.

[E]l hombre, de acuerdo con el testimonio de las Sagradas Escrituras, fue creado para gozar de la felicidad de la vida eterna, que nadie puede conseguir sino por medio de la fe en Nuestro Señor Jesucristo, es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esa fe; por lo cual, quienquiera que esté así dotado, debe ser capaz de recibir la misma fe: No es creíble que exista alguien que poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fe, esté despojado de la más necesaria facultad de obtenerla de aquí que Jesucristo] que es la Verdad misma, que no puede engañarse ni engañar, cuando envió a los predicadores de la fe a [cumplir] con el oficio de la predicación dijo: "Id y enseñad a todas las gentes", a todas dijo, sin excepción, puesto que todas son capaces de ser instruidas en la fe (Sublimis Deus, 1537).

La capacidad de ser instruido en la fe es propia de la naturaleza humana, sin excepciones, lo que se opone al discurso discriminatorio sobre la inferioridad de los indígenas. Sin embargo, no se trata puramente de esta capacidad; los seres humanos son capaces de abrazar la fe, porque ésta es necesaria. Es más, esta capacidad de cierto modo quita la posibilidad de elegir: “No es creíble que exista alguien que poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fe, esté despojado de la más necesaria facultad de obtenerla.” Una vez entendida la fe, es imposible no querer abrazarla, es decir, la aceptación de la fe no es tanto la cuestión del libre albedrío, sino una necesidad inherente a la capacidad de entender los conceptos cristianos.

[L]o cual viéndolo y envidiándolo el enemigo del género humano que siempre se opone a las buenas obras para que perezcan, inventó un método hasta ahora inaudito para impedir que la Palabra de Dios fuera predicada a las gentes a fin de que se salven y excitó a algunos de sus satélites, que deseando saciar su codicia, se atreven a afirmar que los Indios occidentales y meridionales y otras gentes que en estos tiempos han llegado a nuestro conocimientos -con el pretexto de que ignoran la fe católica- deben ser dirigidos a nuestra obediencia como si fueran animales y los reducen a servidumbre urgiéndolos con tantas aflicciones como las que usan con las bestias (Sublimis Deus, 1537).

Ahora bien, si todos los hombres son capaces de entender la fe, incluso los indígenas, ¿cómo es posible que existan aquellos que no habían aceptado la fe cristiana? Esto es por la culpa “del enemigo del género humano”, es decir, la culpa del diablo. En otras palabras, los que no creen en el Dios y festejan otros cultos no ignoran la verdadera fe porque sean malos por la naturaleza, sino porque están confundidos por los actos del diablo. Esta explicación la encontramos en muchas publicaciones, se trata de un argumento utilizado a menudo por los defensores de los naturales quienes intentaban acentuar la buena naturaleza de los indios, como Las Casas o Sahagún, y la encontramos también en el ámbito de la misión japonesa.

Dicho esto, la relación diablo – ignorancia – maltrato de cierto modo sirve también como apología de los mismos españoles. Para justificar, de cierta manera, el abuso y maltrato de los autóctonos, los defensores de la guerra justa presentaban la llegada de los españoles y su actitud opresora como el castigo divino bien merecido por los idólatras. En este caso, la reducción de los indígenas a servidumbre, etc. realizada por los españoles, es presentada como la consecuencia directa de los hechos del diablo; los colonos sí habían cometido varios delitos, pero no por su naturaleza, sino por la influencia diabólica.

[P]restando atención a los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma ; y queriendo proveer sobre esto con remedios oportunos, haciendo uso de la Autoridad apostólica, determinamos y declaramos por las presentes letras que dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana , pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor, [asimismo declaramos] que dichos indios y demás gentes deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena, no obstando nada en contrario (Sublimis Deus, 1537).

El párrafo final de la bula no da lugar a dudas, el Papa lo declara directamente; nadie tiene el derecho de quitarle al Otro su libertad o sus propiedades. Además, la fe debe ser introducida por la predicación, o sea, por la misión pacífica ya que cualquier otro método forzoso es impensable. Además, esta declaración no es aplicable solo en el caso de los indígenas, sino que debería instruir a los misioneros también en el encuentro con “todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana.” Así, pues, con este enfoque pacífico la fe cristiana se hace universal y aceptable para todos los seres humanos.

### Las crónicas

Dentro de las obras extensas que documentan tanto la colonización y evangelización de la región hispanoamericana como la naturaleza y estado de la sociedad indígena y sus costumbres podemos identificar dos publicaciones clave, emblemáticas: la *Brevísima* de Bartolomé de las Casas y *La historia general* de Bernardino de Sahagún. Ambas obras tienen un alto valor documental, pero los propósitos de sus autores eran diferentes. Para demostrar esta afirmación, y también para respetar los límites de este trabajo, he elegido para mi análisis los prólogos de ambos textos.

En el caso de la *Brevísima* de Las Casas he utilizado la edición digitalizada de la Universidad de Alicante; es la edición dirigida por José Miguel Martínez Torrejón y parte de la edición princeps de la obra de 1552. Para el análisis del prólogo de Sahagún he consultado el primer tomo de la obra, concretamente la primera edición moderna de Carlos María de Bustamante de 1829 accesible en la Biblioteca Digital de la Universidad Autónoma de Nuevo León (Vid. Bibliografía).

#### Brevísima relación de la destrucción de las Indias

Podemos decir que la *Brevísima* surge debido a la necesidad de reforma rápida y antes que a los lectores populares estaba destinada a los poderosos: ya antes de la publicación oficial de la obra (1552) Las Casas leyó unos fragmentos ante el rey Carlos V y el Consejo de Indias. Un año después, en 1543, fueron promulgadas las *Leyes Nuevas*. En vista de ello, el carácter apelativo del prólogo parece adecuado dadas las circunstancias.

Muy alto y muy poderoso señor:

Como la providencia divina tenga ordenado en su mundo que para dirección y común utilidad del linaje humano se constituyesen en los reinos y pueblos reyes como padres y pastores (según los nombra Homero) y, por consiguiente, sean los más nobles y generosos miembros de las repúblicas, ninguna duda de la rectitud de sus ánimos reales se tiene o con recta razón se debe tener. Que si algunos defectos, nocumentos y males se padecen en ellas, no ser otra la causa sino carecer los reyes de la noticia dellos, los cuales si les constasen, con sumo estudio y vigilante solercia extirparían. Esto parece haber dado a entender la Divina Escritura en los Proverbios de Salomón: Rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo, porque de la innata y natural virtud del Rey así se supone, conviene a saber: que la noticia sola del mal de su reino es bastantísima para que lo disipe, y que ni por un momento solo en cuanto en sí fuere lo pueda sufrir (Martínez Torrejón, 2015: 8-9).

En la introducción he aludido a la importancia del destinatario, pues bien, también este prólogo tiene su supuesto lector principal: el rey futuro Felipe II. Teniendo en cuenta este detalle, no es de extrañar que Las Casas dedicase varias partes del prólogo a las formalidades necesarias para comunicar con el monarca. “Muy alto y muy poderoso señor,” se dirige directamente al príncipe y antes de introducir el tema serio expresa su confianza en las virtudes del monarca; la injusticia presente en las tierras del monarca tiene la única explicación, esto es, la falta de información ya que, siendo un monarca justo, si se hubiera enterado de los delitos, habría intervenido. Ahora bien, este intento de atraer la atención del lector, aquí del monarca, es un recurso frecuente en los prólogos (la *captatio benevolentiae*). No obstante, en nuestro caso vale la pena fijarse en esta figura retórica para poder comparar mejor el carácter de los dos prólogos elegidos, ya que el de Sahagún carece de estos recursos apelativos.

Además, según la tradición, Las Casas apoya su enunciado en el conocimiento de los textos y autores renombrados, como muestra la cita de Homero y de la Divina Escritura; la erudición como el medio de apoyar la posición del autor.

Hablando de la posición del monarca, Las Casas utiliza un recurso habitual para introducir la imagen del rey ideal: le relación de los padres y de los pastores, en nuestro caso como cita de Homero. Ya hemos visto la jerarquización de la relación con el Otro parecida en el caso de Diego de Landa; los misioneros-padres y los indígenas-niños. (Vid. Subapartado 3.3.2.1.) Pues bien, en el caso del monarca la relación funciona en otro nivel, pero del mismo modo: el rey es como padre o pastor responsable de su pueblo, debería guiarlo y a la vez defenderlo, esto se podría aplicar a todo el pueblo, tanto a los españoles como a los indígenas. En vista de ello, el rey ora podría castigar a los encomenderos, ora podría al menos defender a los súbditos americanos.

Considerando, pues, yo, muy poderoso señor, los males y daños, perdición y jacturas (de los cuales nunca otros iguales ni semejantes se imaginaron poderse por hombres hacer ) de aquellos tantos y tan grandes y tales reinos y, por mejor decir, de aquel vastísimo y nuevo mundo de las Indias, concedidos y encomendados por Dios y por su Iglesia a los reyes de Castilla para que se los rigiesen y gobernasen, convertiesen y prosperasen temporal y espiritualmente, como hombre que por cincuenta años y más de experiencia siendo en aquellas tierras presente los he visto cometer, que constándole a Vuestra Alteza algunas particulares hazañas dellos, no podría contenerse de suplicar a Su Majestad con instancia importuna que no conceda ni permita las que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido, que llaman conquistas (Martínez Torrejón, 2015: 9-10).

Dada la urgencia de las noticias, Las Casas tiene que dejar impresión en el lector, así pues, usa con frecuencia enumeraciones de las maldades hechas por los españoles y las hipérboles: habla de “los males y daños, perdición y jacturas”, es más, son hechos “de los cuales nunca otros iguales ni semejantes se imaginaron poderse por hombres hacer.” Las Casas se atreve a usar las formulaciones exageradas ya que habla a base de las experiencias de un autor-testigo: “como hombre que por cincuenta años y más de experiencia siendo en aquellas tierras presente los he visto cometer […] algunas particulares hazañas.” Además, sabe cómo acentuar tanto su propia posición, como la del monarca. Dicho de otra forma, Las Casas no duda de la legitimidad de la intervención española, sino que critica los métodos de la colonización. “Aquel vastísimo y nuevo mundo de las Indias, concedidos y encomendados por Dios y por su Iglesia a los reyes de Castilla para que se los rigiesen y gobernasen, convertiesen y prosperasen temporal y espiritualmente.” El Nuevo Mundo lejano ya no es el territorio del Otro, tanto sus riquezas como sus problemas ahora pertenecen a los reyes de Castilla.

Las Casas también presenta su propia representación de los indígenas: “aquellas indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden, son inicuas, tiránicas, y por toda ley natural, divina y humana condenadas, detestadas y malditas” (Martínez Torrejón, 2015: 10). Digo su representación porque se trata de un retrato bastante idealizado; Las Casas se inclina al constructo del *buen salvaje*. Sin embargo, lo que tiene en común con otros autores es el elogio de la inocencia de los indígenas condenados “por toda ley natural, divina y humana,” y no por su propia culpa.

[E]l ansia temeraria e irracional de los que tienen por nada indebidamente derramar tan inmensa copia de humana sangre y despoblar de sus naturales moradores y poseedores (matando mil cuentos de gentes) aquellas tierras grandísimas y robar incomparables tesoros, crece cada día, importunando por diversas vías y varios fingidos colores que se les concedan o permitan las dichas conquistas (las cuales no se les podrían conceder sin violación de la ley natural y divina, y por consiguiente gravísimos pecados mortales, dignos de terribles y eternos suplicios (Martínez Torrejón, 2015: 10-11).

Y el autor sigue con la exhibición de la brutalidad española: a las hipérboles les añade el número de las víctimas, acentúa cómo nada y nadie interrumpe las acciones de los colonos; describe la cantidad inmensa de la sangre derramada, despoblamiento de las tierras, matanza de miles de habitantes, en suma, Las Casas no omite ningún detalle horroroso. Además, en este párrafo reaparece el concepto de la ley natural y divina, la base del mundo cristiano y uno de los argumentos clave del discurso de Sepúlveda. Pero allí donde Sepúlveda usa la ley para mostrar la inferioridad de los indígenas y cómo estos violan la ley, para Las Casas los españoles son los pecadores que violan todas las leyes.

Lo cual visto y entendida la deformidad de la injusticia que a aquellas gentes inocentes se hace, destruyéndolas y despedazándolas sin haber causa ni razón justa para ello, sino por sola la cudicia y ambición de los que hacer tan nefarias obras pretenden (Martínez Torrejón, 2015: 11).

Hablando de la justicia de la actitud española, Las Casas no era jurista como Vitoria, quien también tematizó la cuestión, pues su idea de justicia se acerca más a la naturaleza humana que a las leyes creadas por los hombres. Finalmente, el retrato del abuso de poder se cierra con la súplica del autor para que terminen estas empresas detestables:

Vuestra Alteza tenga por bien de con eficacia suplicar y persuadir a Su Majestad que deniegue a quien las pidiere tan nocivas y detestables empresas; antes ponga en esta demanda infernal perpetuo silencio, con tanto terror que ninguno sea osado dende adelante ni aun solamente se las nombrar (Martínez Torrejón, 2015: 11).

#### Historia general de las cosas de Nueva España

Mientras que Las Casas intentaba en primer lugar luchar contra la injusticia y las crueldades ejercidas por los colonos, Sahagún redacta su *Historia general* con prioridades distintas: la documentación de la cultura azteca para facilitar la evangelización a base del entendimiento del Otro.

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo, sin que primero conozca de que humor, ó de que causa, procede la enfermedad; de manera, que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas, y en el de las enfermedades, para aplicar conveniblemente á cada enfermedad la medicina contraria: puesto que los predicadores y confesores, médicos son de las almas para curar las enfermedades espirituales, conviene que tengan esperiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales (Bustamante, 1829: XIII.).

Sahagún empieza la introducción con una metáfora oportuna: los misioneros como médico curando las dolencias del alma. Por una parte, el conocimiento del médico corresponde al conocimiento necesario de la cultura ajena, lo que vamos a ver también en otras partes del prólogo. Por la otra, la formulación es muy bien elegida dada la influencia del sustrato indígena. Dicho de otro modo, varias etnias indígenas consideran las enfermedades no solo un conjunto de síntomas físicos, la debilidad del cuerpo, sino que se trata de un daño del alma causado por los espíritus malos. Así, “las enfermedades espirituales” adquieren un matiz más.

[C]onviene mucho sepan lo necesario para ejercitar sus oficios: ni conviene se descuiden los ministros de ésta conversion, con decir que entre esta gente no hay mas pecados de borracheras, hurto y carnalidad; pues otros muchos pecados hay entre ellos muy mas graves, y que tienen gran necesidad de remedio. Los pecados de *la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas*, *no son aun perdidas* del todo (Bustamante, 1829: XIII.).

Continuamos, pues, con la necesidad de tratamiento de estas dolencias espirituales que ya aparecen como pecados concretos. La benevolencia de algunos misioneros aparte, hay que fijarse en la enumeración de los pecados. Si comparamos la imagen de los indígenas creada por Las Casas con la de Sahagún, surge un contraste: Sahagún no idealiza al Otro, es más, pone denominaciones concretas de los pecados; en el texto de Las Casas no encontramos términos negativos como idolatría, etc. “No son aun perdidas del todo”, asegura Sahagún; no obstante, admite él también los vicios de los indígenas.

Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, es menester saber como las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto, en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendámos, y dicen algunos escusándolos, que son boberías ó niñerías, por ignorar la raíz de donde salen (que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan, ni piensan que hay tal cosa, ni saben el lenguaje para preguntarselos, ni aun los entenderán aunque se lo digan) (Bustamante, 1829: XIII.-XIV.).

Lo que al principio fue insinuado solo con la metáfora del médico, el autor ahora lo expresa directamente: es menester conocer y entender las prácticas de idolatría, ya que la ignorancia de los misioneros posibilita la supervivencia de los rituales antiguos. Aquí podríamos volver a Diego Durán quien propagaba la misma idea, aunque de forma más radical; Sahagún, por contra, no admite la destrucción completa de la cultura azteca. Pues bien, no es solo la ignorancia de las costumbres lo que complica la misión, sino también el desconocimiento del lenguaje.

Pues porque los ministros del evangelio que succederán á los que primero vinieron en la cultura de esta nueva viña del Señor, no tengan ocasion de quejarse de los primeros, por haber dejado á oscuras las cosas de estos naturales de esta nueva España, *Yo Fr. Bernardino de Sahagun* […] escribí doce libros de las cosas divinas, ó por mejor decir idolátricas y humanas, y naturales de esta nueva España (Bustamante, 1829: XIV.).

Ya he aludido al propósito de Sahagún, en lo que difiere del de Las Casas, pues en esta parte lo declara claramente: elabora el texto para que los misioneros futuros no puedan criticar sus antecesores “por haber dejado á oscuras las cosas de estos naturales de esta nueva España.” Sahagún redacta un manual para la misión, una obra universal ya que abarca “las cosas divinas, ó por mejor decir idolátricas y humanas, y naturales de esta nueva España.” En este punto aparece un problema de terminología, ya que la dicotomía principal *divino x humano* no funciona en el contexto de los cultos indígenas, o sea, lo divino es algo propio del Dios cristiano y no se debería aplicar a los ídolos indígenas.

Estos doce libros, con el arte y bocabulario apéndiz, se acabaron de sacar en blanco este año de 1569; aun no se han podido romanzar, ni poner las escolias segun la traza de la obra […], no se pudo mas entender en esta obra por el gran disfavor que hubo de parte de los que la debieran favorecer ; pero como llegó á esta tierra nuestro *Rmo. P. Fr. Rodrigo de Sequera* […], mandó que estos libros todos se romanzasen, y así en romance, como en lengua mexicana, se escribiesen de buena letra (Bustamante, 1829: XV.).

Hoy en día sin duda podemos decir que conocer al Otro, es decir, aprender su lenguaje y entender su cultura, son aspectos clave para el diálogo intercultural y, en nuestro caso, la base necesaria para la misión exitosa. A pesar de esto, no todos los misioneros apoyaban este enfoque, debido a la amenaza de conservación de las costumbres heréticas y de su lenguaje (Vid. Subapartado 3.3.2.3.). Este desacuerdo interno de la misión complicaba también el trabajo de nuestro autor con “el gran disfavor que hubo de parte de los que la debieran favorecer.”

Así están tenidos por bárbaros, y por gente de bajísimo quilate (como segun verdad, de las cosas de policía, echan el pie delante á muchas otras naciones que tienen gran presuncion de politicas, que sacando fuera algunas tiranías que su manera de regír contenia,) en esto poco con gran trabajo se ha rebuscado. (Bustamante 1829: XVI.) […] [P]ues es ciertísimo que estas gentes todas, son nuestros hermanos procedente del tronco de Adán como nosotros, son nuestros prójimos á quien somos obligados á amar como á nosotros mismos *quid quid sit*. […] [S]on hábiles para todas las ártes mecánicas, y las ejercitan: son tambien hábiles para aprender todas las ártes liberales y la santa teología […], pues no son menos hábiles para cristianismo, si dél debidamente fueran cultivados (Bustamante, 1829: XIX.).

Ahora bien, Sahagún, según hemos visto, no idealiza a los indígenas, no obstante, niega su categorización como bárbaros; es más, los considera “hermanos procedente del tronco de Adán como nosotros” y en algunos aspectos “echan el pie delante á muchas otras naciones que tienen gran presuncion de políticas.” Sahagún no omite eludir tampoco las habilidades manuales y las espirituales de los indígenas; algo parecido ya hemos visto en la bula papal (Vid. Subapartado 4.1.1.2.), según la cual los indígenas tienen capacidad indiscutible de ser instruidos en cristianismo.

Es por cierto, cosa de grande admiracion, que haya N. S. Dios tantos siglos ocultado una selva de tantas generales idolatrías, cuyos frutos buenísimos solo el demonio los ha cogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados: ni puedo creer que la iglesia de Dios no sea próspera donde la Sinagoga de Satanás tanta prosperidad ha tenido, conforme aquello de S. Pablo, *abundaría la gracia, adonde abundó el delito* (Bustamante, 1829: XVII.).

En el contexto del discurso misionero es frecuente el uso del lenguaje figurativo, concretamente las metáforas relacionadas con frutos, cosecha, fertilidad, etc. No sorprende, pues, que la Nueva España[[53]](#footnote-53) sea para Sahagún una selva “cuyos frutos buenísimos solo el demonio los ha cogido”; ya sabemos qué potencial evangelizador ven los misioneros en estos pueblos. Además, reaparece el tema del diablo, ya bien conocido de la *Sublimis Deus.* El demonio disfruta de la ausencia de cristianismo, es más, reside en “la Sinagoga de Satanás”. El uso de las otras “sectas heréticas” como ejemplo disuasivo es otro recurso corriente del discurso misionero[[54]](#footnote-54), sin embargo, Sahagún radicaliza aún más si cabe esta ejemplificación añadiendo la relación directa entre los heréticos y diablo.

Cierto parece que en estos nuestros tiempos y en estas tierras, y con esta gente, ha querido N. S. Dios restituir á la iglesia lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina, de lo que le quedamos muy obligados de dar gracias á N. S., y trabajar fielemente en esta su nueva España (Bustamante, 1829: XIX.).

Y precisamente con la mención del diablo, Sahagún termina su prólogo. Los territorios no dominados por la fe católica son considerados tierras robadas y usurpadas por el diablo. Entonces, es justo que el Dios engrandezca su dominio en el territorio hispanoamericano. Aquí podemos observar otra vez la influencia del receptor del texto; mientras que Las Casas se dirige varias veces al monarca y acentúa la pertenencia de las tierras nuevas a la Corona, Sahagún no necesita apelar a los reyes: “le quedamos muy obligados de dar gracias á N. S., y trabajar fielemente en esta su nueva España.” La Nueva España pertenece en primer lugar al Dios, no a los humanos.

### Los tratados

Hasta este punto hemos visto textos que, con la excepción del *Requerimiento*, defienden los indígenas desfavorecidos o, al menos, pretenden reformar la misión, o la colonización en general. En vista de ello quisiera incluir también un tratado representativo que favorece la llamada guerra justa: el *Demócrates segundo* de Juan Ginés de Sepúlveda.

La versión original del año 1550 fue redactada en latín bajo el título de *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos*. Para el análisis siguiente he utilizado la traducción de Marcelino Menéndez Pelayo accesible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (Vid. Bibliografía).

#### El Demócrates segundo

El *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios* podría definirse como una síntesis de los argumentos clave de los defensores de la colonización y evangelización hecha con la espada en mano. No es de extrañar que su gran oponente Las Casas presionara a las autoridades para que impidieran la impresión de este tratado. Sin embargo, como nota Menéndez Pelayo (2006: 258-260) en la advertencia preliminar de su edición de la obra, Sepúlveda, más que el odio muestra en sus textos un enfoque científico. Vamos a ver cómo se apoya en las autoridades para articular las ideas que luego, incluso en el siglo XVIII, formarán la base del colonialismo europeo.

D.[[55]](#footnote-55) Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino; y una de ellas es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, á aquellos que por condición natural deben obedecer á otros y rehusan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza (Menéndez Pelayo, 2006: 290).

Podemos empezar con el término mismo de “guerra justa”, un concepto complejo tematizado por muchos autores. Pues bien, en la argumentación de Sepúlveda podemos destacar la predeterminación de los pueblos respectivos dada por las leyes: es la guerra justa porque se basa en el derecho natural y divino, esto es, en la ley natural y divina que hemos visto también en la argumentación de Las Casas. En ambos casos surge el conflicto precisamente por la violación de estas leyes, sin embargo, los dos autores difieren en la identificación de los violadores de las leyes: Las Casas considera la represión ejercida por los españoles como la violación del derecho divino y natural, Sepúlveda, en cambio, identifica la idolatría indígena como la transgresión de estos derechos.

L.-¿Y quién nace con tan infeliz estrella que la naturaleza le condene á servidumbre? ¿Qué diferencia encuentras entre estar sometido por la naturaleza al imperio de otro y ser siervo por naturaleza? ¿Crees tú que hablan de burlas los jurisconsultos (que también atienden en muchas cosas á la ley natural), cuando enseñan que todos los hombres desde el principio nacieron libres, y que la servidumbre fué introducida contra naturaleza y por mero derecho de gentes?

D.-Yo creo que los jurisconsultos hablan con seriedad y con mucha prudencia; sólo que ese nombre de servidumbre significa para los jurisperitos muy distinta cosa que para los filósofos: para los primeros, la servidumbre es una cosa adventicia y nacida de fuerza mayor y del derecho de gentes, y á veces del derecho civil, al paso que los filósofos llaman servidumbre á la torpeza de entendimiento y á las costumbres inhumanas y bárbaras (Menéndez Pelayo, 2006: 290-292).

En esta parte aparecen dos conceptos significativos: la inferioridad predeterminada y el criterio de civilización. Condenado por la naturaleza, ser siervo por naturaleza, estas formulaciones fundan la base para la jerarquización: la inferioridad es algo natural, determinado tal como es por la ley divina y natural, no por los principios humanos. Lo que sí depende de la voluntad humana es la definición de la civilización. Cuando Demócrates responde con la distinción entre el enfoque jurista y filosófico, el segundo abarca precisamente la valoración que distingue entre la civilización y la barbarie. “La torpeza de entendimiento y las costumbres inhumanas y bárbaras”, son vicios naturalmente atribuidos al Otro inferior, como vamos a ver más adelante, no obstante, son asignados por el Yo superior.

[D.] Y así vemos que en las cosas inanimadas la forma, como más perfecta, preside y domina, y la materia obedece á su imperio; y esto todavía es más claro y manifiesto en los animales, donde el alma tiene el dominio, y es como la señora, y el cuerpo está sometido, y es como siervo. Y del mismo modo, en el alma, la parte racional es la que impera y preside, y la parte irracional la que obedece y le está sometida; y todo esto por decreto y ley divina y natural que manda que lo más perfecto y poderoso domine sobre lo imperfecto y desigual. […] Tales son las gentes bárbaras é inhumanas, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud (Menéndez Pelayo, 2006: 292-294).

Ahora bien, otro de los argumentos utilizados para justificar la dominación del Nuevo Mundo es la supuesta ausencia del alma de los indígenas. Dicho con más detalle, lo propio del ser humano es la existencia del alma racional que es la raíz de la capacidad de un ser civilizado: la capacidad de abrazar la verdadera fe, la capacidad de expresar su voluntad. Así, cuando los defensores de los autóctonos hablaban de la privación del derecho de libre voluntad, Sepúlveda se oponía aludiendo a la ausencia del alma racional de los naturales; no se puede despojar al Otro de los derechos que por naturaleza nunca hubiera tenido.

La ausencia de los derechos aparte, Sepúlveda profundiza en la jerarquización, dado que este Otro representado por “las gentes bárbaras é inhumanas” es por todas las leyes destinado a someterse a “naciones más cultas y humanas”. Consecuentemente, los pueblos civilizados no solo tienen el derecho de intervenir, sino que son incluso obligados a hacerlo para salvar a los inocentes amenazados por los cultos idolátricos. Además, no es solo la opinión del autor, Sepúlveda evidencia su teoría con las citas de las autoridades como Aristóteles, San Agustín o Santo Tomás. Su recurso a las autoridades clásicas y medievales ya lo hemos visto en la primera parte citada: “Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza.”

[D.] De Civitate Dei, los cuales cita y recoge Santo Tomás en su libro De Regimine Principum. Y siendo esto así, bien puedes comprender ¡oh Leopoldo! si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes y templados, y estoy por decir que de monos á hombres (Menéndez Pelayo, 2006: 306).

Aquí tenemos la respuesta de Demócrates a las dudas de Leopoldo acerca de la violencia ejercida por los españoles. Estos hechos no pueden negarse, entonces, ¿cómo argumenta Demócrates? Dada la barbaridad de las costumbres indígenas, “con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros.” Dicho de otra forma, la inferioridad absoluta es un motivo suficiente aun para la violencia. Y Sepúlveda fundamenta esta inferioridad en dicotomías como la que opone a los seres superiores y los inferiores: adultos x niños, varones x mujeres, hombres x monos, españoles x indígenas.

[D.] [Q]ue no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta obscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras (Menéndez Pelayo, 2006: 310).

Ahora bien, hasta este punto Sepúlveda argumenta basándose en las autoridades. En comparación con este enfoque parece el fragmento citado bastante ambiguo, ya que prácticamente niega las informaciones comprobadas por los misioneros o por algunos de los conquistadores; la cultura del Otro no encaja en las categorías del Yo superior, pues no es aceptada como cultura.

Así podríamos seguir con gran cantidad de fragmentos dado la profundidad del simbolismo del tratado. Pues, para terminar, quisiera mencionar un argumento justificativo más: la antropofagia.

[D.] La segunda causa que has alegado es el desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana, crímenes que ofenden á la naturaleza, para que no sigan dando culto á los demonios en vez de dárselo á Dios, provocando con ello en altísimo grado la ira divina con estos monstruosos ritos y con la inmolación de víctimas humanas. Y después añadiste una cosa que para mí tiene gran fuerza, y es de mucho peso para afirmar la justicia de esta guerra, es decir, el salvar de graves injurias á muchos inocentes mortales á quienes estos bárbaros inmolaban todos los años, (Menéndez Pelayo, 2006: 350).

Con este fragmento volvimos a las leyes y obligaciones. Los españoles sí oprimen a los naturales, pero lo hacen por una causa justa, para salvar a las víctimas inocentes de los rituales idólatras. Curiosamente, el mismo pecado de devorar la carne humana no es el mayor argumento, sino que Sepúlveda considera un hecho peor la matanza de las víctimas necesaria para los rituales.

## Las fuentes sobre la misión japonesa

La parte japonesa consta de dos subgrupos: la correspondencia y los tratados; una selección distinta en comparación con la parte hispanoamericana. Pues bien, ya hemos visto que los europeos prácticamente carecían del poder en el territorio japonés. Esta situación limitó la selección de los documentos legales de la proveniencia española, por lo tanto, he omitido este tipo de textos. Sin embargo, en la correspondencia elegida vamos a ver también una carta del regente japonés que se centra en esta cuestión de influencia. Otras cartas utilizadas para mi análisis pertenecen a la correspondencia personal de dos jesuitas: Francisco Xavier y Juan Bautista de Baeza; ambos presentes en Japón durante épocas distintas de la evangelización. Y finalmente, los tratados que ofrecen un choque argumentativo entre la defensa de cristianismo y la de sincretismo religioso típico para Japón, es más, este contraste aparece en la obra de un solo autor.

### La correspondencia

Una fuente valiosa que documenta la misión japonesa es la correspondencia de los misioneros presentes en la región. Para análisis siguiente he elegido las cartas que abarcan tanto el período relativamente pacífico en cuanto a la tolerancia religiosa, como el período de la mayor persecución de los cristianos.

Las dos cartas de Xavier provienen de la colección de su correspondencia compuesta por el padre Felix Zubillaga en 1979; esta edición se basa en la edición crítica *Monumenta Historica Societatis Iesu* (1944-1945). Las dos cartas de Baeza, las habían encontrado como parte de la correspondencia que acompañaba un pleito de los descendientes de los Baeza y los textos utilizados para este trabajo son accesibles en el artículo de Maria José Mártir Alario de 2015. Mientras que las fuentes de la proveniencia española aparecen en este trabajo en castellano, sea la versión original o su traducción, en el caso de las fuentes de proveniencia japonesa utilizo la traducción al inglés dada la inaccesibilidad de los textos originales. Entonces, tanto la carta del regente japonés como los fragmentos de los tratados son la traducción de la compilación de Kuwata Tadachika recuperada de la publicación *Sources of Japanese Tradition: Volume Two: 1600 to 2000* de Wm. Theodore de Bary (Vid. Bibliografía).

#### Las cartas de Xavier

La primera carta es de junio del 1549 y fue destinada a la Compañía de Jesús. Fue escrita en Malaca ya antes de la llegada de Xavier a Japón, pues podemos observar su enfoque e intenciones basados en la idea del país que tenía gracias al encuentro con Anjirō y otros pocos conversos japoneses.

Este enero pasado de 1549 os escribí muy largamente del fruto que en las almas se hace, en estas partes de la India, así en las fortalezas del rey, como en las tierras de los infieles, por lo cual se va acrecentando nuestra santísima fe; y así todos los hermanos de la Compañía escribirán del fruto que en las almas Dios nuestro Señor por ellos hacía (Zubillaga, 1979: 334).

Así empieza su carta, con una formulación habitual: el fruto nacido en estas tierras, el fruto procedente de las almas. Ya del tratado de Sepúlveda sabemos qué importante es el alma en el contexto de la fe. Y este fruto aparece tanto “en las fortalezas del rey, como en las tierras de los infieles.” En el discurso de Xavier no encontramos expresiones como idólatras o heréticos; admite la ausencia de la fe cristiana, pero no demoniza al Otro por esta falta.

Saben leer y escribir, y se encomiendan a Dios por libros de rezar. Pregúnteles muchas veces en qué oraciones hallaban más gusto y consolación espiritual; decíanme que en rezar la Pasión, de la cual son ellos muy devotos. Tuvieron grandes sentimientos y consolaciones y lágrimas en el tiempo que se ejercitaron. […] Pregúnteles muchas veces qué les parecía, qué era lo mejor que teníamos en nuestra ley; respondiéronme siempre que era la confesión y comunión, y que les parecía que ningún hombre de razón podía dejar de ser cristiano (Zubillaga, 1979: 334-335).

Los japoneses son cultos y curiosos; se interesan por la nueva fe y de manera parecida Xavier se interesa por sus opiniones y sentimientos acerca de las ideas cristianas. Esto es un giro significativo: el supuestamente dominante posibilita el debate sobre los valores que propaga, no intenta simplemente imponerlos, sino que escucha al Otro. Además, en el discurso reproducido de los conversos aparece el papel de razón, es decir, la razón apoya las ideas presentes en la fe que se basa en el entendimiento de estas ideas.

"¡Oh gentes de Japón, cuitados de vosotros que adoráis por dioses a las criaturas que Dios hizo para servicio de los hombres! " Pregúntele por qué decía esto; respondióme que lo decía por la gente de su tierra, que adoraban al sol y a la luna, siendo el sol y la luna como mozos criados de los que conocen a Jesucristo, que no sirven para más, sino para alumbrar el día y la noche, para que los hombres, con esta claridad, sirvan a Dios, glorificando en la tierra a su Hijo Jesucristo (Zubillaga, 1979: 335).

En esta parte Xavier comenta una exclamación de Anjirō relacionada con las creencias antiguas, en este caso con el shintō. Pues bien, el papel de Anjirō era de dos caras: por una parte, el converso facilitaba a Xavier la comunicación como intérprete e intermediario cultural, por la otra, Anjirō no era erudito y no tenía conocimiento suficiente de los asuntos religiosos. Por añadidura, pertenecía al pueblo llano, por lo tanto, no es de extrañar que la mitología shintō, si la hubiera conocido, no habría tenido para Anjirō ningún significado especial. No obstante, para el entendimiento del sustrato japonés, de un conjunto cultural, estos mitos no se pueden omitir ni simplificar como los presenta Xavier en esta parte.

El culto del sol y de la luna se relaciona con dos deidades del panteón shintō: la diosa del sol Amaterasu y el dios de la luna Tsukuyomi, su hermano. A Amaterasu la podemos considerar la deidad más importante de la mitología japonesa dado que la estirpe imperial declara el parentesco con esta diosa y ya en los principios de la fundación de los estados en el territorio japonés la tribu más fuerte, que luego fundó el estado principal Yamato, adoraba a Amaterasu como su diosa tribal. Dicho de otro modo, la tradición shintō transcendía la idea del mero culto teniendo una relación estrecha con la formación política del país.

Y pues nuestra ida es solamente para que las imágenes de Dios conozcan a su Criador, y el Criador sea glorificado por las criaturas que a su imagen y semejanza crió, y para que los límites de la santa madre Iglesia, esposa de Jesucristo, sean acrecentados, vamos muy confiados que tendrá buen suceso nuestro viaje (Zubillaga, 1979: 337).

Los misioneros, según escribe Xavier, viajan a Japón con unas intenciones pacíficas, educativas. Las consecuencias políticas de la misión aparte, en este punto Xavier se inclina a la inclusión del Otro, no a su exclusión, es decir, incluso los infieles son criaturas criadas a la imagen del Dios. Así y todo, el hecho de admitir al Creador es unido con la posición de sus representantes, esto es, con la Iglesia. De esta manera surge la posibilidad de apropiarse de lo ajeno mediante su pertenencia al Creador.

Esto digo por los muchos trabajos y peligros de muerte corporal, en que andamos metidos con tantos riesgos en estas partes. Este viaje a Japón es muy peligroso, de grandes tempestades, de muchos bajos y de muchos ladrones, principalmente de tempestades, porque, cuando de un puerto de estas partes parten tres navios, y van los dos a salvamento, es grande acierto (Zubillaga, 1979: 337).

En la introducción del apartado he mencionado la distinción de las épocas documentadas en las cartas elegidas; también en los principios de la misión los padres y frailes tenían que afrontar muchos peligros: un viaje “de grandes tempestades, de muchos bajos y de muchos ladrones.” Por los ladrones podemos entender los piratas japoneses llamados *wakō* quienes estaban muy activos durante el siglo XVI.

Dícenme los japoneses, nuestros hermanos y compañeros que con nosotros van a Japón, que se escandalizaran de nosotros en Japón los padres de los japones, si nos vieran comer carne o pez. Vamos determinados de comer continuamente dieta, antes de dar escándalo a ninguno (Zubillaga, 1979: 338).

Aquí vemos un ejemplo práctico del método de acomodación, o sea, de la voluntad acercarse al Otro mediante aceptación de una de sus costumbres.

De la China a Japón hay doscientas leguas. Dicen los pilotos que a diez o quince de agosto del mismo año llegaremos a Japón. De allá he de escribir tantas cosas y tantas particularidades de la tierra, de las gentes, de sus costumbres y vidas, y de los engaños en que viven acerca de sus escrituras, lo que tienen, los estudios que en la tierra hay, y los ejercicios que en la tierra hay y tienen (Zubillaga, 1979: 338-339).

Así, pues, Xavier resume sus intenciones acerca de la documentación de las tierras desconocidas. Ahora bien, por una parte, Xavier apoya el acercamiento al Otro y reconoce la educación de los japoneses, por la otra, habla sobre “los engaños en que viven acerca de sus escrituras, lo que tienen, los estudios que en la tierra hay, y los ejercicios que en la tierra hay y tienen.” Las creencias del Otro, algunas incompatibles con las ideas cristianas, son naturalmente denominadas como engaños, aunque es una valoración basada en los conocimientos superficiales.

De este modo se presenta el enfoque de Xavier antes de su viaje, pues ahora podemos compararlo con una carta escrita en Cochin ya después de su estancia en Japón. Se trata de la carta de enero del 1552 destinada “a sus compañeros de Europa.”

Y para mayor manifestación de la misericordia de Dios, son los japones más sujetos a razón, de lo que nunca jamás vi gente infiel. Son tan curiosos e importunos en preguntar, tan deseosos de saber, que nunca acaban de preguntar y de hablar a los otros las cosas que les respondemos a sus preguntas (Zubillaga, 1979: 393).

Cómo he insinuado antes, Xavier valora las virtudes de los japoneses y no omite la oportunidad de expresar su admiración o asombro; a menudo usa comparaciones, o sea, con frecuencia acentúa que algunos aspectos de la sociedad japonesa ni se pueden comparar. Los japoneses son gente “de mucha opinión, en parecerles que en armas y caballerías no hay otros como ellos” y “confían más en las armas que cuanta gente tengo vista en mi vida” (Zubillaga, 1979: 384-385). Del mismo modo en la carta menciona que los japoneses, “después de hechos cristianos, eran tan amigos nuestros, que no lo podría acabar de escribir” (Zubillaga, 1979: 392).

Después de tener verdadera noticia de lo que tienen ellos en sus leyes, 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, 1979: 392).

En la carta anterior hemos visto qué deducciones sacó Xavier basándose en las informaciones incompletas. Eso sí, Xavier estaba consciente de este problema, pues durante su estancia en Japón complementaba esta información con el estudio de otras fuentes. Xavier todavía considera las creencias japonesas el fruto de “las sectas erróneas,” no obstante, lucha contra estos engaños con los argumentos racionales. Así surge otra vez el papel de la razón en la aceptación de la fe, sin embargo, en este caso no sirve para el razonamiento de las ideas cristianas, sino más bien para mostrar la equivocación de las sectas japonesas.

Respondíanles los cristianos, y los otros que estaban para serlo, que, si ellos se hacían cristianos, era por parecerles que 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. Los japones en las doctrinas de sus sectas no tienen ningún conocimiento (como arriba se dijo) de la creación del mundo, del sol, luna, estrellas, cielo, tierra y mar, y así de todas las otras cosas (Zubillaga, 1979: 392).

Y sigue Xavier con la descripción del efecto de las disputas: en primer lugar, los mismos japoneses eligen la conversión, en segundo lugar, la eligen a base de la razón. Con todo, uno de los argumentos es un poco impreciso: “Los japones en las doctrinas de sus sectas no tienen ningún conocimiento (como arriba se dijo) de la creación del mundo, del sol, luna, estrellas, cielo, tierra y mar, y así de todas las otras cosas.” El cristianismo puede responder a las cuestiones acerca de la creación del mundo, eso sí, las sectas mencionadas que participaban en las disputas son las sectas budistas. Aunque éstas no centraban sus estudios en la cosmogonía, el shintō, en cambio, sí, pues en esta argumentación Xavier omite el sincretismo religioso de los japoneses. Y es un rasgo importantísimo ya que el budismo y el shintō se complementan no solo en el ámbito teórico, sino que también en el práctico.[[56]](#footnote-56)

Luego, Xavier menciona otro recurso misionero importante: el papel de las ciencias.

No sabían ellos que el mundo era redondo, ni sabían el curso del sol; preguntando ellos por estas cosas y por otras, como por los cometas, relámpagos, lluvia y nieve, y otras semejantes; a lo que respondiendo nosotros y declarándolas, quedaban muy contentos y satisfechos, teniéndonos por hombres doctos, lo que ayudó un poco para dar crédito a nuestras palabras (Zubillaga, 1979: 393).

Para finalizar, quisiera mencionar un tema más: el concepto de barbarie según lo utiliza Xavier.

Esta fue una de las grandes dudas que tuvieron para no adorar a Dios. Plugo a nuestro Señor de hacerlos capaces de la verdad y librarlos de la duda en que estaban. Dímosles nosotros razón por donde les probamos que la ley de Dios era la primera de todas, diciéndoles que, antes que las leyes de la China viniesen a Japón, los japones sabían que matar, hurtar, levantar falso testimonio y obrar contra los otros diez mandamientos era mal, y tenían remordimientos de conciencia en señal del mal que hacían, porque apartarse del mal y hacer bien, estaba escrito en el corazón de los hombres (Zubillaga, 1979: 394).

En esta parte Xavier refiere a la duda que los japoneses tenían acerca de la misericordia del Dios dado el concepto cristiano del infierno. Pues bien, Xavier argumenta con la universalidad de los valores guardados por los mandamientos que reflejan la ley de Dios innata a todos los hombres. En párrafo siguiente apoya su teoría en el ejemplo del bárbaro:

Y que si en esto ponían alguna duda, lo experimentasen tomando a un hombre que fue criado en un monte, sin tener noticia de las leyes que vinieron de la China, ni saber leer ni escribir, y preguntasen a este hombre criado en el bosque, si matar, hurtar, y hacer contra los diez mandamientos era pecado o no; si guardarlos era bien o no. Por la respuesta que éste daría, siendo tan bárbaro, sin enseñársela otra gente, verían cómo aquel tal sabía la ley de Dios. Pues ¿quién enseñó a éste el bien y el mal sino Dios que lo crió? Y si en los bárbaros hay este conocimiento, ¿qué será en la gente discreta? De manera que antes que hubiese ley escrita, estaba la ley de Dios, escrita en los corazones de los hombres. Cuadróles tanto esta razón a todos, que quedaron muy satisfechos. Sacarlos de esta duda fue grande ayuda para que se hicieran cristianos (Zubillaga, 1979: 394-395).

En primer lugar, hay que fijarse en lo que Xavier entiende por la denominación del bárbaro: “un hombre que fue criado en un monte, sin tener noticia de las leyes que vinieron de la China, ni saber leer ni escribir.” Entonces, la barbarie en este contexto no es la cuestión de afiliación política ni de etnicidad, sino que se trata de la falta de conocimiento. En segundo lugar, aun un hombre inculto como este bárbaro hipotético tiene la conciencia del bien y del mal, es decir, de los valores presentes en la ley divina.

#### Las cartas de Baeza

Mientras que Xavier nos sirvió de guía en los principios de la misión japonesa, en los tiempos de represión nos va a acompañar mediante sus cartas otro jesuita: Juan Bautista de Baeza. El padre estaba presente en Japón entre 1590 y 1626 y en la correspondencia destinada a su hermano ofrece un testimonio de las dificultades de la misión.

Pues bien, la primera carta es del año 1589 y nos da la idea de la situación actual en Japón.

En estos quatro años sienpre a sido nauegar para llegar a Japón, a donde nos enbía la obediençia, mas aunque el ordinario camino no es más dos años, más a nosotros a nos regalado nuestro señor más, porque ya son quatro y no emos llegado por auer sido muchos los peligros de la uida que en el mar emos pasado con ynuernar en varios puertos, mas al fin llegamos a este puerto de la China y hallamos en él nueuas muy trabajosas de la cristiandad de Japón, porque un rey muy poderoso gentil dio en perseguir a los padres y a los cristianos porque le destruían sus pagodas que adoraba y porque predicábamos la ley de Dios, mandolos desterrar o que les tyrarían la uida, mas los padres sienpre están con ellos confortándolos y animándoles, no façiendo caso desos miedos , antes determinados de dar la vida por ellos como buenos pastores, y aora no sabemos lo que allá pasa (Mártir Alario, 2015: 357).

Como Xavier, también Baeza nota las dificultades del mismo viaje, pero el mar no es el mayor peligro para esta empresa. Ya en 1587 Hideyoshi dictó el primer edicto anticristiano y con el paso de tiempo la situación estaba empeorándose; Baeza refiere a estos acontecimientos con la persecución ordenada por “un rey muy poderoso gentil.” Pues bien, la denominación es un poco imprecisa y muestra más el acercamiento a la realidad española que a la japonesa.[[57]](#footnote-57) Así y todo, “los padres sienpre están con ellos confortándolos y animándoles, no façiendo caso desos miedos,” es decir, los misioneros no se rindieron ni bajo esta amenaza.

[S]erá Dios servido que ya aquel tyrano estará más blando, mas de qualquier modo nos partiremos este iunio de 1590 para allá, con el padre visitador y diez y siete padres de la Conpañía con aquellos señores japones que fueron a Roma (Mártir Alario, 2015: 357).

Aquí Baeza menciona la delegación de los japoneses organizada por Valignano (Vid. Subapartado 2.2.1.2.), pero también muestra cómo los misioneros ignoraban el edicto de Hideyoshi. No obstante, a pesar de la persecución, Baeza no omite la descripción del carácter de los japoneses:

[S]i todos sus hijos pudiera vuestra merced mandar acá logo los enbiaran para que descubrieran a estos gentiles quien es Dios y a quien an de adorar porque no estubiesen tan ciegos como están adorando piedras, culebras y animales, siendo gente blanca de muy buen parecer y de tan buen entendimiento que los que se an convertido guardan muy bien la ley de Dios y la entienden y gustan della. […] [E]n solo Japón ay sesenta y seis reynos, es gente blanca de muy buen parecer que solo se diferençian de nosotros porque los ojos tiene más pequeños, mas in lo demás se tratan con mucha cortesía y linpieça de vestidos de sedas, y en estos reynos solos abrá padres de la Compañía çiento y dieziseis (tachado: con) sin los que uamos y no pueden entrar allá otros religiosos ni saçerdotes por breue del Papa por conuenir ahora así para la conuersión destos reynos (Mártir Alario, 2015: 357-358).

A pesar de las creencias erróneas, los japoneses se parecen a los europeos no solo en cuanto al potencial de abrazar la fe, sino que también en cuanto a la etnicidad. Dicho sea de paso, podemos fijarnos en la mención de la hegemonía jesuita en Japón (Vid. Subapartado 2.2.2.).

Pasamos, pues, a la segunda carta escrita en 1617, esto es, ya en los tiempos del gobierno nuevo, el shōgunato Tokugawa.

Ya vuestra merced sabrá como el señor del Japón desterró todos los religiosos y pasa editos rigurosos para que retroçedan los cristianos naturales y sobre eso tiene martirizados muchos cristianos con varios tormentos (Mártir Alario, 2015: 360).

La persecución es el tema central de la carta, pues Baeza habla sobre los ejemplos concretos del martirio como este:

[Y] así hiçieron muchas pesquisas mas fue nuestro Señor seruido que no hallasen mas que a un padre de la Compañía llamado Joan Baptista y a otro fraile de San Francisco, a estos pusieron en la cárçel y \allá/ donde les dexaban deçir misa con lo qual todos entendían que no los matarían sino que los (tachado: del) echarían fuera del Japón, mais a los 22 de mayo 1617 los degollaron en presencia de muchos cristianos donde hiçieron sus sermones con muchas lágrimas de los presentes, enterrárenlos allí y pusieron guardas para que no hurtasen los cuerpos porque eran grandíssimo el concurso de los que iban adorar y reuerenciar sus santos cuerpos, ni se podían ualer las guardas aunque auía prohibiçiones que no fuese nadie mas nada aprouechaba (Mártir Alario, 2015: 360).

Ya sabemos que ni la tortura ni la matanza de los misioneros cumplían las expectativas del gobierno japonés, los cristianos no querían someterse a la presión. Por si fuera poco, los mártires no solo inspiraron a los misioneros potenciales en Europa, sino también a los conversos japoneses. Cómo cuenta Baeza, los inquisidores “pusieron guardas para que no hurtasen los cuerpos porque eran grandíssimo el concurso de los que iban adorar y reuerenciar sus santos cuerpos.” Hasta después de su muerte los misioneros seguían siendo ejemplo para los novicios, es más, el intento del gobierno deshacerse de los intrusos europeos paradójicamente transformó los misioneros en un símbolo santo.

#### La carta al virrey de las Indias

Cuando en 1591 Hideyoshi concedió la audiencia a la delegación portuguesa, como uno de los representantes estaba presente también Valignano quien había traído una carta del virrey portugués para Hideyoshi. Sin embargo, Hideyoshi dio a la carta cortés del virrey una respuesta tan irrespetuosa que los jesuitas pidieron que la reformulase. Ahora bien, vamos a ver qué cosa tan despectiva expresó Hideyoshi en su carta.

You have sent me a letter from afar. Opening it and reading it, I feel as though a vista of myriad miles of seas and mountains had opened before my eyes.

As your letter intimates, this empire, which comprises more than sixty regions, for many years knew more days of disorder than of peace. Hence evildoers fomented foul plots, provincial warriors banded together, and the imperial court’s orders could not be enforced. […] Consequently, before many years had passed, the realm was unified and now rests solid as a rock. There is no foreign land or territory however distant that fails to offer tribute. East and West, North and South: I order and they obey (Kuwata, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23).

La carta empieza casi harmónicamente cuando Hideyoshi describe cómo su esfuerzo culminó con la unificación del país. Es más, Hideyoshi no deja espacio para dudas: su imperio es “sólido como una roca.” No importa la distancia, él manda y los súbditos obedecen.

I have struck down the bandits on land and the pirates on the sea, bringing peace to the state and the people. Our country is now secure. For all that, I have formed the ambition to rule over the country of Great Ming. Any time now, I will set sail for China aboard my palace-ship, and it will be as easy as pointing to the palm of my hand. Then I will have a convenient route for proceeding to your part of the world. Why should we let distance or differences come between us? (Kuwata, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23)

Basándose en sus logros, Hideyoshi ostenta el avance planeado: conquistar China “será pan comido” y después sería posible también el avance hacia Europa. “Ni la distancia ni las diferencias deberían formar barrera entre nuestros países,” añade Hideyoshi, pues junto con el elogio de su campaña esta formulación parece bastante amenazante si tenemos en cuenta el apetito de conquistar del regente japonés.

Now, then: Our empire is the Land of the Gods. God is mind. The universe and the myriad phenomena do not exist apart from the one mind (shin). Were it not for this god, no spirit would be generated; were it not for this god, no Way would be established. During all the kalpas of degeneration, this god does not diminish; during all the kalpas of regeneration, this god does not increase. The unfathomable functioning of yin and yang is called god. That is why we say that god is the root and wellspring of all the myriad things. In India, this godlike functioning is called the Law of the Buddhas (Buppō); in China, the Way of the Sages (Judō); in these Precincts of the Sun, it is called the Way of the Gods (Shintō). To know the Way of the Gods is to know the Law of the Buddhas and to know the Way of the Sages as well (Kuwata, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23).

En esta parte aparece por primera vez la oposición evidente de Hideyoshi defendiendo las creencias tradicionales. El regente explica las ideas fundamentales del budismo y su relación con el shintō. Japón es “la tierra de los dioses”, no de un solo dios y en ningún caso del Dios cristiano; así se demarca el territorio japonés no cristiano.

As long as humans are active in society, humanity will be their basic principle. Were it not for humanity and rightness, a lord would not act as a lord or a subject as a subject. It is by applying humanity and rightness that the essential ties between lord and subject, father and son, and husband and wife are perfected, that the Way of these relationships is established. Should you want to learn about the gods and the Buddhas in depth, kindly ask, and I will explain (Kuwata, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23).

Y sigue Hideyoshi con otros principios propios del sincretismo japonés, en este caso la jerarquía confucionista. No obstante, Hideyoshi no compara ni discute, solo presenta estos principios como los naturalmente verdaderos y poniéndose en el lugar de un maestro, Hideyoshi con placer ofrece que explique la doctrina al virrey.

In lands like yours, one doctrine is taught to the exclusion of others, and you are unaware of the Way of humanity and rightness. You therefore fail to revere the gods and the Buddhas or to distinguish between the lord and the subject. Instead, you seek to destroy the True Law by means of a pernicious doctrine. Hereafter, stop fabricating wild, barbarous nonsense in ignorance of right and wrong! (Kuwata, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23)

Más que argumentación, Hideyoshi presenta su respuesta como un sermón: juzga la doctrina cristiana y su monopolio ciego y sin rodeos expresa su irritación. Por si fuera poco, Hideyoshi llama la doctrina cristiana “una bobada bárbara que ignora la distinción entre el bien y el mal” y no solo expresa esta opinión áspera, sino que directamente usa imperativo y manda al monarca para que deje de intervenir en los asuntos religiosos de Japón.

Some years ago that notorious group, the Bateren, came to this country, seeking to bedevil and cast a spell on religious and lay folk, men and women alike. At that time I subjected them to only some slight punishment. Were they to return to these parts with the intention of proselytizing, however, I shall extirpate them without sparing any of their ilk, and it will then be too late for the gnashing of teeth. Should you have the desire of maintaining friendship with this land, however, the seas have been rid of the pirate menace, and merchants are free to come and go anywhere within these borders. Think this over. (Kuwata, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23)

Al final de la carta Hideyoshi da al monarca una advertencia clara: la benevolencia de los primeros edictos ya es la cosa del pasado, la permanencia o la llegada de “los *bateren*[[58]](#footnote-58) de mala fama” son indeseables. Sin embargo, a pesar del tono amenazador Hideyoshi ofrece una opción más: “Piénselo bien,” se dirige al monarca, los comerciantes todavía podrían entrar al país sin peligro.

Ahora bien, después de esta muestra de superioridad y arrogancia, Hideyoshi como si nada menciona una lista de regalos que manda junto con la carta: varios tipos de espadas japonesas, armaduras, etc. (Kuwata, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23). Por una parte, el regente japonés mantiene las formalidades necesarias, como el agradecimiento introductorio o los regalos, por la otra, no vacila en insultar al monarca cristiano para mostrar su posición superior.

### Los tratados

Hasta este momento hemos observado tanto el punto de vista de los misioneros como del representante de la oposición japonesa, pues bien, ahora vamos a ver el mismo contraste en la obra de un solo autor: Fucan Fabian (Vid. Subapartado 3.4.3.).

#### Myōtei mondō

El primer tratado *Myōtei mondō* (*Los diálogos de Myōshū y Yūtei*) es un ejemplo del entusiasmo cristiano de Fabian; usa su conocimiento de budismo y shintō para desvalorar la posición de las sectas no cristianas. La argumentación se realiza mediante diálogos entre dos mujeres, Myōshū y Yūtei, y en los fragmentos siguientes vamos a ver cómo en uno de los diálogos tematizan la relación de la fe y del poder.

MYŌSHŪ: There is something else I want to talk to you about, something about the Kirishitan teachings that may perhaps be considered dubious; in any event, the people of this realm think so. I mean simply this. Japan is a territory where the Law of the Buddhas has been widely propagated. Land of the Gods is the special name applied to our country by custom. It is by virtue of the Buddhas’ and the gods’ protection that the nation enjoys peace. Moreover, the Royal Sway could not possibly exist apart from the Law of the Buddhas and the Way of the Gods.[[59]](#footnote-59) Therefore, if all Japan were to become Kirishitan, the land would be in tumult and the Royal Sway would perish. “O what an insufferable religion!” is what everyone seems to be saying about the Kirishitan faith. How do you respond? (Fabian, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23)

El diálogo empieza con las dudas de Myōshū o, mejor dicho, con lo que “piensa todo el pueblo.” Como en otros documentos ya mencionados los autores apoyan sus teorías en las autoridades, Fabian hace algo parecido presentando estas dudas como la opinión de las masas. Japón es “la tierra de los dioses” y la sobrevivencia de la paz y de la estirpe imperial es estrechamente unida con la ley de Buda y con shintō. Así, aceptar este dogma cristiano ofendería los dioses antiguos y antepasados respetables adorados por la tradición sincretista.

YŪTEI: […] All this talk that the Japanese nation enjoys peace because of the power of Buddhism and Shinto, and that the Royal Sway cannot exist without the Law of the Buddhas and the Way of the gods is laughable. […] [Y]in and yang are what our religion calls creatures of D;[[60]](#footnote-60) they are things that have no mind and no wisdom. Accordingly, they are incapable of bestowing rewards or inflicting punishments on human beings. So what will it profit one to pray to them? What miracles will result? (Fabian, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23)

Para rebatir las palabras de Myōshū, Yūtei primero niega la importancia de shintō, esto es, degrada los espíritus a criaturas sin alma racional que no tienen ninguna influencia sobre los humanos; la objetivación de las deidades *kami*.

That is because the Law of the Buddhas, in the final analysis, is a doctrine posited on the absolute void. […] How can such a doctrine be construed into a basis for peace? On the contrary! Here is the origin of revolts and disturbances. Let us look at the proof. In China, too—wasn’t it about the seventh or eighth year after the accession of Emperor Ming of the Later Han dynasty? —when Buddhism was first introduced from west India and began its spread through society, there followed continuous disturbances in the realm, and the sovereigns who succeeded did not last long on the throne (Fabian, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23).

Luego, Yūtei alude en su argumentación al vacío del budismo, al que define como la raíz de todas las discordias en el país. Para fundamentar la declaración, pone como ejemplo el destino de varios emperadores chinos quienes supuestamente habían pagado por creer en las sectas falsas. Ahora bien, tradicionalmente China era un modelo importante para Japón tanto en los asuntos políticos, como en los culturales, pues también en este caso sirve como un ejemplo oportuno. Además, los acontecimientos históricos aquí desempeñan el papel de las autoridades.

Dicho esto, Fabian elige de la historia solo los acontecimientos propicios y reescribe la realidad menos favorable: “I have heard it said, for more than one thousand years there has been nothing describable as war, and not the slightest trace of treason or rebellion in Kirishitan lands” (Fabian, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23). Pues bien, admitir los conflictos religiosos no solo en Europa no favorecería a la argumentación de Fabian.

#### Ha Daiusu

Teniendo en cuenta la apología cristiana de *Myōtei*, pasamos a la invectiva contra la fe cristiana, es decir, lo que Fabian con entusiasmo defendía en los diálogos ahora lo intenta destruir, presentando los siete pasos de la falsedad cristiana en su *Ha Daiusu* (*La destrucción del Dios*). Vale la pena detenernos ya en el título; mientras que en el texto Fabian usa la D latina para referirse al dios, en el título de su obra escribe “Daiusu” (Dios) con los *kanjis*, es decir, con los sinogramas. No se trata de una mera transcripción del término europeo, sino de una utilización novedosa de una combinación concreta de los sinogramas para representar el concepto ajeno. Fabian podría utilizar la D latina o al menos el término japonizado Daiusu, pero al final prefiere esconder al dios cristiano bajo una representación más cercana a la idea japonesa que a la original: el término europeo es mediante su forma escrita subyugado a la realidad japonesa.

So you propound a statute in ten articles called *mandamentos*. But apart from the first of the ten articles, nothing here falls outside the scope of the Five Commandments [of Buddhism] that prohibit killing, theft, adultery, falsehood, and drunkenness…. The initial article states, in effect, “In case complying with your lord’s or your father’s orders would mean acting contrary to D’s will, then disobey them, making light of your life!” In this article lurks the intention to subvert and usurp the country, to overthrow and destroy the Law of the Buddhas and the Royal Sway. Quick, quick! Put this gang in stocks and shackles (Fabian, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23).

Los fragmentos elegidos pertenecen al séptimo paso que se centra en el mismo tema como el diálogo de *Myōtei*: la relación entre la fe y el poder. Mientras que antes Fabian presentaba cristianismo como la garantía del mantenimiento de la paz, ahora considera precisamente esta fe como la raíz de todas las discordias; el cristianismo como el riesgo para la soberanía del imperio japonés. “¡Rápido, rápido! Ponedle grilletes a esta pandilla,” incita Fabian; las exclamaciones e incentivos son un recurso frecuente en la obra. Dicho sea de paso, Fabian menciona también las semejanzas de los conceptos éticos básicos comparando los mandamientos cristianos con la ley de Buda.

And here is how you regard this, you adherents of Deus! To keep from acting contrary to D’s will, you say, cast aside the subject’s loyalty to the lord, repudiate the bonds of filial piety and of fraternal service! What greater iniquity than this? […] Look, look! They value the directives of the Bateren above the ruler’s command. They feel a greater debt of gratitude for the preachments of the Bateren than for their own parents’ beneficence (Fabian, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23).

De este modo Fabian explica la amenaza representada por el dogma cristiano y por la presencia de los padres. Pues bien, el riesgo no consiste solo en la influencia de los misioneros presentes en Japón, sino en el choque de las ideas cristianas con el poder de la monarquía japonesa apoyado por shintō y budismo, lo que Fabian explica en el párrafo siguiente:

The generations of our sovereigns have received the imperial dignity from Amaterasu Ōmikami through U-gaya-fukiawasezu no Mikoto and his August Child Jinmu Tennō, who became the progenitor of our hundred kings. The Three Divine Regalia are the protectors of the realm; hence, among all the customs of our empire, there is not one that does not depend on the Way of the Gods. The divine Prince Shōtoku, a Buddha manifest in human form, took on the intention of Amaterasu Ōmikami to extend the Way of our land, and to that end he made Buddhism flourish. Since then, our land has also been the Land of the Buddhas (Fabian, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23).

Ahora bien, ya hemos visto en el caso de *Myōtei* cómo Fabian utiliza la historia eligiendo solo las partes oportunas, pues en *Ha Daiusu* cambia su punto de vista:

And this, this the adherents of Deus plan to subvert! They bide their time with the intent to make all of Japan into their own sectarians and destroy the Law of the Buddhas and the Way of the Gods. […] They have sent troops and taken over such countries as Luzon and Nova Hispania, lands of barbarians close to animals in nature. But our empire surpasses other lands by far in its fierce bravery. For that reason the ambition to usurp this country by diffusing their doctrine, even if it takes a thousand years, has penetrated the very marrow of their bones (Fabian, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23).

Ahora el autor sí admite existencia de los conflictos armados relacionados con la religión cristiana, no obstante, se trataba de “los países habitados por bárbaros parecidos a los animales pro su naturaleza,” es decir, el Japón civilizado es capaz de superar la amenaza de este dogma.

But what a gloomy prospect awaits them! For the sake of their doctrine they value their lives less than dust or ashes. *Maruchiru* (*mártir*), they call this. When a wise ruler governs the realm, good is promoted and evil chastised. Rewards promote good and punishments chastise evil. There is no greater punishment than to take away life, but the adherents of Deus have no fear of being killed and will not change their religion. How horrible it is! (Fabian, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23)

Por si fuera poco, este dogma es perjudicial para los mismos cristianos ya que éstos habían dejado de valorar su propia vida; Fabian horrorizado degrada la imagen de los mártires. En vista de ello, el autor termina su crítica con un reproche final: “They are the enemies of the Buddhas and all law. Worst of all, this is a perfidious band that plots to usurp the country. Who is there that would not hate them?” (Fabian, según se cita en De Bary, 2005: Capítulo 23) Y una vez más Fabian apela al lector, al público para que se fijen en la perdición de esta secta usurpadora.

# Conclusiones

Nada es absolutamente constante, inalterable, especialmente en el caso de la interacción interpersonal e intercultural. En el ejemplo de la misión cristiana del siglo XVI hemos visto cómo se pueden transformar las categorías habituales según la perspectiva. El contacto entre el Yo y el Otro no es plano, todo lo contrario, es una relación jerarquizada que se proyecta también en el lenguaje que a la vez crea esta jerarquía. Teniendo en cuenta la importancia de la perspectiva, podemos de cierto modo descifrar el discurso simbólico de la época respectiva y su impacto.

Uno de los rasgos característicos de la misión cristiana realizada por los españoles en el siglo XVI es la heterogeneidad de su motivación. Podemos distinguir la misión basada en los ideales cristianos y en el deseo de salvar las almas de los conversos potenciales, pero también la evangelización feroz utilizada como medio de dominación, la misión contaminada con los fines políticos. Podemos comprobar esta división tanto en los textos del corpus, como en los mismos acontecimientos históricos: tanto los indígenas de Hispanoamérica como los japoneses identificaban los puros ideales cristianos como comprensibles y aceptables; ahora bien, las diferencias socioculturales aparte, el conflicto en ambos casos surge también al introducir las cuestiones políticas en los asuntos religiosos. Teniendo en cuenta todas estas influencias, podemos comprobar cómo se reflejan en la formación de la imagen del Otro.

Los textos analizados ofrecen una gran diversidad temática y simbólica, eso sí, podemos identificar aspectos de cierta manera presentes en todos los textos: el poder y la defensa. Dadas las posibilidades de la jerarquización de la relación del Yo y del Otro, no es de extrañar que el poder, o su ausencia, se refleja también en los textos. El *Requerimiento* y la *Sublimis Deus* representan la formalización del poder de los españoles, en estos documentos se unen los aspectos políticos con los religiosos, en cada uno con fines distintos. Sin embargo, esta unión aparece también en las fuentes japoneses: Hideyoshi en su carta al virrey basa la superioridad de su pueblo también en las tradiciones religiosas.

Los documentos legales aparte, hablando de la posición superior o inferior, la mera declaración de los ideales no sería suficiente; así surge la necesidad de defender la opinión del Yo, de argumentar y explicar de forma adecuada según el receptor. Esto hemos visto en la comparación de los dos cronistas de los cuales Las Casas apela a los monarcas, mientras que Sahagún más que como un defensor actúa como un observador. De manera parecida Xavier intenta cambiar el enfoque de la misión fijándose en las peculiaridades del diálogo con el Otro japonés y el diálogo es la forma preferida también en el caso de los tratados; tanto Sepúlveda como Fabian en sus obras mediante diálogos crean contrastes para acentuar el punto de vista supuestamente correcto, es decir, las ideas del Yo. Sin embargo, el caso de Fabian nos muestra qué alterable puede ser la identidad y el enfoque representado por este Yo.

El Otro latinoamericano aparece casi siempre en una posición desfavorecida: o es presentado como un ser inferior, un bárbaro, o es, al menos, considerado un ser vulnerable que necesita la protección del Yo más civilizado, y así más poderoso; en ningún caso es el Otro considerado un ser del mismo nivel como el Yo. El entendimiento de los valores del Otro es aún más difícil dada la confianza en las cualidades y en el conocimiento del Yo; la posición superior facilita dudar sobre las creencias del Otro sin preocuparse por la estabilidad de las propias. No obstante, la inversión de las posiciones puede funcionar como un impulso para reflexionar sobre los límites del Yo y sobre su naturaleza; ni estos constructos, como hemos visto, son constantes.

Al Otro japonés, en cambio, le atribuyen una posición más favorable. Este Otro se acerca más al concepto de la civilización conocido y admitido por los europeos y diría que son precisamente estas semejanzas que ubican a los japoneses en esta posición. Es casi imposible comprender lo que no sabemos describir, lo que es desconocido y no corresponde a la realidad organizada por nuestras propias categorías; lo conocido se relaciona con cierta seguridad, mientras que lo desconocido nos priva de esta sensación y de la incertidumbre fácilmente nace el sentimiento de peligro. Dicho con otras palabras, el acercamiento a lo desconocido de cierto modo invade nuestra seguridad. En la mayoría de los ejemplos introducidos en este trabajo hemos observado al Otro desde la posición del Yo español, pero este sentimiento de amenaza es aparente también en el caso de los japoneses, como muestra, por ejemplo, la carta del regente Hideyoshi o la incitación de Fabian en su tratado anticristiano.

En definitiva, la proyección del Otro o, mejor dicho, de sus imágenes en las fuentes escritas ha dejado huellas visibles hasta en la actualidad; utilizamos términos actualizados cuyo significado original ya casi quedó olvidado. Además, la supervivencia de algunos de los constructos de la Otredad muestra su intemporalidad. El hombre necesita cierta seguridad, al menos ser consciente de sí mismo y saber denominar qué significa el Yo. Ahora bien, la existencia del Otro y alguna forma de su aceptación son puntos clave para conseguir esta seguridad. La interacción entre el Yo e el Otro es una cuestión complejísima y algunas de las equivocaciones relacionadas con este enlace siguen siendo actuales incluso en el presente. Quizás los ejemplos ofrecidos por la historia, sea la general o la de la misión, podrían servir como motivo para reflexionar más sobre las relaciones actualizadas del Yo y del Otro en cualquier ámbito de la vida humana.

# Resumé

Ve své magisterské práci se zaměřuji na problematiku misijní činnosti v Latinské Americe a v Japonsku, konkrétně na formu, jakou byl průběh misií zprostředkován. Na základě analýzy korespondence jednotlivých misionářů i teoretických spisů týkajících se misie v daných oblastech bych chtěla poukázat na symbolický diskurz, prostřednictvím kterého bylo utvářeno povědomí o daných lokalitách a o misii jako takové. Tato analýza byla provedena na pozadí historického kontextu daného období (16. stol.) s ohledem na kulturně-politické aspekty i na problematiku „jinakosti“ v kontextu daných kultur. Vzhledem k obsáhlosti metodologie jinakosti pro účely této práce vycházím pouze ze základních teoretických konstruktů, které lze najít v analyzovaných textech, a které zároveň utváří povědomí o vzájemném propojení a proměnlivosti daných kategorií.

# Anotación

En la presente tesina tematizo la misión cristiana en el Nuevo Mundo y en Japón, concretamente la documentación de su realización. Basándome en el análisis de la correspondencia de los misioneros y de los trabajos teoréticos relacionados con la misión en estas regiones, quisiera destacar el discurso simbólico mediante el cual se había creado tanto la imagen de las localidades respectivas como la de la misión como tal. El análisis es realizado dentro de un marco temporal (s. XVI) en consideración tanto a los aspectos sociales y políticos como al concepto de la Otredad de las dos culturas respectivas. Dada la complejidad de la metodología de la Otredad, a fines de este trabajo utilizo solamente los constructos teoréticos básicos que podemos encontrar en los textos analizados y que al mismo tiempo ilustran la conexión de las categorías respectivas y su alterabilidad.

Autor: Bc. Zuzana Jurajdová

Departamento: Departamento de lenguas romances, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Palacký de Olomouc

Nombre del trabajo: La misión cristiana en el Nuevo Mundo y en Japón en el siglo XVI: La creación simbólica del Otro

Director del trabajo: Mgr. Iveta Nakládalová, Ph.D.

Número de caracteres: 172 019 (208 642 incluso los textos analizados)

Número de anexos: 0

Número de las fuentes utilizadas: 43

Palabras clave: misión cristiana, Nuevo Mundo, Japón, Francisco Xavier, Bernardino de Sahagún, Otredad

# Annotation

This thesis focuses on the issue of the Christian mission in the New World and in Japan, namely on the documentation of its execution. Based on the correspondence of the missionaries as well as on the theoretic works regarding the mission in the given territories, I would like to point out the symbolic discourse that influenced the creation of the image of both regions as well as of the mission itself. The analysis of the selected texts is carried out against the historical background of the particular time period (16th century) with regard to the social and political aspects as well as to the concept of the Otherness in the context of each culture. Considering the complexity of the methodology of the Otherness, for the purpose of this thesis I’m applying only the basic theoretic constructs that can be found in the selected texts and that illustrate the connection between these categories and their variability.

Author: Bc. Zuzana Jurajdová

Department: Department of Romance Languages, Faculty of Arts, Palacký University Olomouc

Title of the thesis: Early Modern Christian Mission in the New World and in Japan: The Symbolic Creation of the Other

Supervisor: Mgr. Iveta Nakládalová, Ph.D.

Number of signs: 172 019 (208 642 including the analysed texts)

Number of appendixes: 0

Number of titles: 43

Key words: Christian mission, New World, Japan, Francis Xavier, Bernardino de Sahagún, Otherness

# Bibliografía

ANTONI, M., ÜÇERLER, J. (2003), «Alessandro Valignano: man, missionary, and weriter», *Renaissance Studies* 17(3), 337-366. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1477-4658.t01-1-00027 > [consulta: 29/3/2020]

ARTERA, Antonio Ubieto (et al.) (1995), *Dějiny Španělska*. Praha: Lidové noviny.

BENEDICT XVI, P. (2010), «Benedict XVI, Pope (2008-11-24) Decree of beatification of Venerable Pedro Kibe Kasui, S.J., and 187 companions», *Acta Apostolicae Sedis*, 102(10), 601–611. ˂http://www.vatican.va/archive/aas/documents/2010/ottobre%202010.pdf˃ [consulta: 10/7/2020]

BOHÁČKOVÁ, Libuše (1987), «Historické pozadí postav románu», en ENDŌ, Shūsaku, Mlčení. Praha: Vyšehrad, 194-197.

BRENIŠÍNOVÁ, Monika (2019). Indiánské kultury 7: Toltékové, Aztékové, Chichimékové, Navahové, Apačové, Taínové, Karibové. Clases de *Indiánské kultury Latinské Ameriky 1*, Olomouc, Univerzita Palackého.

BROCKEY, Liam Matthew (2017), «Books of Martyrs: Example and Imitation in Europe and Japan, 1597-1650», *The Catholic Historical Review*, 103(2), 207–223. <https://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=1de2b5b0-6d8b-4470-8c6e-4ad6a5dbf9e1%40sdc-v-sessmgr02> [consulta: 10/7/2020]

BUSTAMANTE, Carlos María de (ed.) (1829), *Historia General de las Cosas de Nueva España*. México: Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés. ˂http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012524\_C/1080012524\_T1/1080012524\_MA.PDF˃ [consulta: 15/7/2020]

CHALUPA, Jiří (1997), *Historia y geografía de América Latina*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo (2008), «El nacimiento del caníbal: Un debate conceptual», *Historia Crítica*, 36, 150–173. ˂https://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=f9257617-e38e-4ba4-ac8d-dd722fa91914%40pdc-v-sessmgr05˃ [consulta: 6/7/2020]

DE BARY, Wm. Theodore (et. al.) (2001), *Sources of Japanese Tradition: Volume One: From Earliest Times to 1600*. New York: Columbia University Press.

DE BARY, Wm. Theodore (et. al.) (2005), *Sources of Japanese Tradition: Volume Two: 1600 to 2000*. New York: Columbia University Press.

DÍAZ-TRECHUELO, Lourdes (1994), «El Tratado de Tordesillas y su proyección en el Pacífico», *Revista española del Pacífico* 1-12/4, 10-22. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvd7j4> [consulta: 22/12/2019]

DUSSEL, Enrique (1983), «La evangelización latinoamericana», en CEHILA (ed.), Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la

historia de la iglesia en América Latina, Salamanca: CEHILA Ediciones Sígueme, 281-365.

FOUCAULT, Michel (1994), *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda.

IWAI, Shuma (2007), «An Analysis of Francis Xavier’s Letters from Kagoshima, Japan (1549): His Approaches and Views of Ministry», *Asia Journal of Theology*, 21(1), 6–18. <https://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=1317510d-5be6-4c13-92d1-2f32eb30841f%40sessionmgr102> [consulta: 27/3/2020]

JÁUREGUI, Carlos A. (2008), «Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y

consumo en América Latina», en MORAÑA, Mabel (ed.), *Ensayos de teoría cultural,* Frankfurt am Main: Vervuert, 89-102.

JIMÉNEZ PABLO, Esther (2018), « La huella educativa y cultural de los jesuitas en Japón », *Miscelánea Comillas*, Vol. 76, núm. 148, 167-178. <https://doaj.org/article/80fbc6cba4c542d7832f2a84b7f06f66 > [consulta: 8/4/2020]

KAŠPAR, Oldřich (1999), *Jezuité z české provincie v Mexiku*. Olomouc: Danal.

KOLÁČEK, Josef (1993), *Olomoučtí indipetae*. Řím: Česká provincie Tovaryštva Ježíšova.

LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*. Recuperado de ˂https://www.wayeb.org/download/resources/landa.pdf˃

LANDA, Diego de (ca. 1567-1600), *Relación de las cosas de Yucatán*. Manuscrito (Signatura 9/5153), Madrid: Real Academia de la Historia. Recuperado de <http://bibliotecadigital.rah.es/es/catalogo\_imagenes/grupo.do?path=1049652>

LAVIANA CUETOS, María Luisa (1996), *La América española, 1492-1898: De las indias a*

*nuestra América*. Madrid: Temas de Hoy, S.A.

LOUREIRO, Rui Manuel (2006), «Kirishitan bunko: Alessandro Valignano and the Christian press in Japan», Revista de cultura, Julio, 19, 135-153. <https://www.academia.edu/6980957/Alessandro\_Valignano\_and\_the\_Christian\_Press\_in\_Japan\_2006 > [consulta: 30/3/2020]

MARTÍNEZ TORREJÓN, José Miguel (ed.) (2015), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. ˂http://www.cervantesvirtual.com/obra/brevisima-relacion-de-la-destruccion-de-las-indias/˃ [consulta: 15/7/2020]

MÁRTIR ALARIO, Maria José (2015), «Tres cartas desde Oriente del padre Juan Bautista de Baeza», *Chronica Nova*, 41, 347-363. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5289757 > [consulta: 20/7/2020]

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (ed.) (2006), *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmccv4w0> [consulta: 15/7/2020]

NAKLÁDALOVÁ, Iveta (2019a). Novověké křesťanské misie v Číně: setkání s Jinakostí a Tím druhým. Clases de Vybrané kapitoly z dějin LA 1, Olomouc, Univerzita Palackého.

NAKLÁDALOVÁ, Iveta (2019b). Prosa narrativa y didáctica. Clases de *Literatura española de los Siglos de Oro*, Olomouc, Univerzita Palackého.

REISCHAUER, Edwin O. y CRAIG, Albert M. (2012), *Dějiny Japonska*. Praha: Lidové noviny.

REQUERIMIENTO, de la Monarquía Española. PALACIOS RUBIOS, Juan López de, 1512. Recuperado de ˂https://web.archive.org/web/20070501102909/http://www.ciudadseva.com/textos/otros/requeri.htm˃ [consulta: 15/7/2020]

ROCHFORD, Tom, *Pedro Kasui Kibe*. Recuperado de ˂https://www.jesuits.global/es/saint-blessed/beato-pedro-kasui-kibe/˃ [consulta: 10/7/2020]

SANTACRUZ ANTÓN, Alberto (2019), «“Malos padres que los engendraron en pecado e hijos de ira”: la otredad indígena en la Relación de las cosas de Yucatán de Fray Diego de Landa», *Romance Notes*, 59.1, 87-97. ˂https://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=c7d139dc-dcf7-4fcb-a2eb-3a13583c1ca4%40sessionmgr103˃ [consulta: 8/7/2020]

SKOGLUND, Herb (1975), «St Francis Xavier’s encounter with Japan», *Missiology*, 3(4), 451–467. <https://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=3&sid=af747530-08e6-42a4-ac23-a01ca8af4d10%40sessionmgr4007 > [consulta: 25/3/2020]

SOLODKOW, D. M. (2014), *Etnógrafos coloniales: alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI)*. Madrid: Iberoamericana.

SUBLIMIS DEUS, la bula papal. PABLO III, el papa, 1537. Recuperado de ˂https://web.archive.org/web/20170407025625/http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Paulo3\_sublimis.html˃ [consulta: 15/7/2020]

TIMMER, David E. (1997), «Providence and Perdition: Fray Diego de Landa Justifies His Inquisition against the Yucatecan Maya», *Church History*, 66(3), 477-488. ˂https://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=2&sid=b33ae417-ae32-4e43-ae7d-f25cba289672%40pdc-v-sessmgr03˃ [consulta: 8/7/2020]

TODOROV, Tzvetan (1996), *Dobytí Ameriky: Problém druhého*. Praha: Mladá Fronta.

TODOROV, Tzvetan (2011), *Strach z barbarů: Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Praha, Litomyšl: Paseka.

VASILJEVOVÁ, Zdeňka (1986), *Dějiny Japonska*. Praha: Svoboda.

VOLOSYUK, Olga (2015), «La imagen de Japón en los documentos de los misioneros españoles en la época de Felipe II», en Mata Induráin, Carlos y Morózova, Anna (eds.), *Temas y formas hispánicas: arte, cultura y sociedad*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 437-451. <http://dadun.unav.edu/handle/10171/38001> [consulta: 21/3/2020]

WHITNEY HALL, John (ed.) (1991), *The Cambridge history of Japan: Volume 4, Early modern Japan*. New York, N.Y.: Cambridge University Press.

YANAGIBORI, Sugako (1998), « Japan as the Missionary See It », *Journal of Research Society of Buddhism and Cultural Heritage*, 7, 28-52. <https://www.jstage.jst.go.jp/article/bukkyobunka1992/1998/7/1998\_7\_28/\_article/-char/ja/> [consulta: 7/4/2020]

ZUBILLAGA, Felix (comp.) (1979), *Cartas y escritos de San Francisco Javier*. Madrid: La editorial católica, S.A.

1. Para más detalle véase la publicación de Buber *Yo y tú* (1923). [↑](#footnote-ref-1)
2. La construcción del concepto del miedo basada no solo en la teoría freudiana, la tematiza Fernando Darío González Grueso en el artículo *Lo tradicional y el elemento del miedo en las leyendas de Gustavo Adolfo Bécquer: Vínculos y poética*, accesible en  <https://www.jstor.org/stable/26508602?seq=1#metadata\_info\_tab\_contents>. [↑](#footnote-ref-2)
3. De los tres barcos, las carabelas *Niña* y *Pinta* eran capitaneadas por los hermanos Vicente Yáñez Pinzón y Martín Alonso Pinzón. La nao de *Santa María* era capitaneada por el mismo Colón. [↑](#footnote-ref-3)
4. Isla de Guanahaní (San Salvador), Cuba (Juana), Santo Domingo (La Española), etc. [↑](#footnote-ref-4)
5. Aquí se muestra tanto la base del discurso colonial como el uso del discurso de poder (Vid. Apartado 3.2.). [↑](#footnote-ref-5)
6. La línea de demarcación pasaba por las islas de Cabo Verde: el territorio situado a 370 leguas al oeste pertenecía a la Corona española, el situado al este, a la Corona portuguesa. Probablemente la diferencia más notable, en comparación con la bula papal, fue el cambio de la división de América Latina, es decir, la pertenencia del territorio brasileño a la esfera portuguesa (Chalupa, 1997: 28). [↑](#footnote-ref-6)
7. La noche del 29 al 30 de junio de 1520, cuando Cortés durante la sublevación de los aztecas supuestamente subyugados perdió más que la mitad de sus tropas y tuvo que escapar perdiendo también una gran parte de los tesoros acumulados (Chalupa, 1997: 31). [↑](#footnote-ref-7)
8. Ahora sí podemos comprobar que también los incas, como la mayoría de las culturas indígenas de Américas, practicaban sacrificios rituales, pero no de una forma tan extensa como lo hacían los aztecas. [↑](#footnote-ref-8)
9. Vid. Subapartado 3.2.1. [↑](#footnote-ref-9)
10. Aunque su privilegio fue suspendido en 1546 por el abuso de los autóctonos (Chalupa, 1997: 33). [↑](#footnote-ref-10)
11. El período llamado *sengoku jidai* (1467-1568). [↑](#footnote-ref-11)
12. Para una cronología detallada, consulte *La evangelización latinoamericana* de Enrique Dussel (Vid. Bibliografía). [↑](#footnote-ref-12)
13. Un contraste bastante emblemático: la fe cristiana, el supuesto aspecto unificador, que en sí misma ya contiene varias discordias (la distinción entre los católicos y los protestantes, los conflictos entre los países cristianos, la intolerancia religiosa de los españoles, etc.). [↑](#footnote-ref-13)
14. En el caso de los jesuitas, hablamos hasta de un género epistolográfico específico, las *indipetae*: un género que devino en objeto, en los últimos decenios, de una intensa exploración científica, véase, por ejemplo: <https://www.bc.edu/content/bc-web/centers/iajs/digital-projects/digital-indipetae-database.html> Como otra muestra interesante de este tipo de correspondencia nos pueden servir dos colecciones de cartas de los jesuitas checos quienes desde el año 1664 también podían participar en la misión española: *Olomoučtí indipetae* de Josef Koláček y *Jezuité z české provincie v Mexiku* de Oldřich Kašpar (Vid. Bibliografía). [↑](#footnote-ref-14)
15. Aunque en el caso de América Latina en la misión participaban también órdenes de menor importancia como los jerónimos o los mercedarios. [↑](#footnote-ref-15)
16. La crítica de la actitud agresiva de los colonos por parte de los misioneros intensificó las discordias. Por ejemplo, en el principio del siglo XVI los colonos en La Española perseguían a los dominicos (Dussel, 1983: 306). [↑](#footnote-ref-16)
17. Por ejemplo, Oaxaca se consideraba una zona casi exclusivamente dominica; los franciscanos, en cambio, operaban en las zonas como Michoacán, Jalisco o Tlaxcala; los agustinos, en Hidalgo, etc. [↑](#footnote-ref-17)
18. Hay que mencionar una de las pocas excepciones: el jerónimo Román Pané quien, ya antes que Las Casas o Sahagún, proponía un enfoque más pacífico basado en el conocimiento de la cultura indígena. Pané aprendió la lengua macorix, conoció las tradiciones religiosas de los tainos y además pasaba bastante tiempo entre ellos (Dussel, 1983: 301-303). Dicho con otras palabras, podemos considerar este fraile uno de los precursores de los etnógrafos modernos. [↑](#footnote-ref-18)
19. Aunque de forma contrastante, este tema lo podemos encontrar tanto en las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, como en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo. [↑](#footnote-ref-19)
20. *De unico vocationis modo*, la obra redactada en 1537 en la que Las Casas propaga la evangelización pacífica, por la palabra, no por las armas. Es más, también proponga la idea del Otro como un ser digno (Dussel, 1983: 299). [↑](#footnote-ref-20)
21. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* redactada en 1542, el mismo año en el que Carlos V firmó las *Leyes Nuevas*, y el año siguiente Las Casa fue nombrado el obispo de Chiapas (Dussel, 1983: 316-217). [↑](#footnote-ref-21)
22. Este aislamiento se debe a las cordilleras en el este y los desiertos en el norte. Además, durante la época de la evangelización representaban otro obstáculo los araucanos en el sur (Dussel, 1983: 321). [↑](#footnote-ref-22)
23. Salvo la enseñanza ya mencionada, la influencia europea era bastante limitada. Los habitantes de las reducciones podían usar su lengua materna y, en general, podían conservar sus costumbres como vestimenta, música, etc. (Dussel, 1983: 327). [↑](#footnote-ref-23)
24. Los japoneses se interesaban sobre todo por las armas de fuego, mientras que los europeos exportaban objetos decorativos (abanicos, recipientes lacados, etc.), plata y cobre. Sin embargo, los europeos se aprovecharon de la ausencia de competitividad del comercio japonés y vendían sus productos con un sobreprecio enorme (Vasiljevová, 1986: 239-240). [↑](#footnote-ref-24)
25. Cuando el Papa Paulo III en 1540 aprobó la fundación de la Sociedad de Jesús, el rey portugués Juan III pidió presencia de sus misioneros en la India. Así, como miembro de esta misión, un año después Xavier partió de Lisboa (Volosyuk, 2015: 439). [↑](#footnote-ref-25)
26. Se organizaban discusiones teológicas entre los misioneros y el clero budista como la del año 1551 realizada en Yamaguchi (Vasiljevová, 1986: 213). [↑](#footnote-ref-26)
27. La sociedad feudal japonesa o, mejor dicho, su identidad se basaba en cierta tradición mítica que incluía también el origen mítico de la estirpe imperial (parentesco con la diosa del sol, Amaterasu). Además, la religión shintō acentuaba este mito y así también la posición de la corte imperial. En vista de ello, las ideas de cristianismo como la igualdad o el único Dios creador no solo rompieron el aspecto religioso, sino también el sistema de la gobernación del país. [↑](#footnote-ref-27)
28. Según la edición difiere la transcripción: Anjirō, Yajiro, Angeró. [↑](#footnote-ref-28)
29. Anjirō en sus traducciones usa como equivalente del Dios cristiano *Dainichi* (denominación del Buda en el budismo *shingon*), para ley divina usa el término *buppō* (ley de Buda) y los padres católicos traduce como *sō* (monje budista) (Iwai, 2007: 11). [↑](#footnote-ref-29)
30. El mismo método no es nada nuevo en el contexto cristiano; podemos mencionar las disputaciones medievales o el enfoque escolástico, etc. Eso sí, lo que es distinto en nuestro caso es la aplicación del método. Hasta este momento se trataba de una argumentación entre los eclesiásticos o de una argumentación realizada dentro del público europeo, es decir, en un ambiente conocido con los receptores al menos culturalmente equivalentes. No obstante, en el caso de la misión este receptor se convirtió en el Otro, además, la evangelización del Otro difería según las localidades, lo que podemos observar en la comparación de la misión latinoamericana y la japonesa. [↑](#footnote-ref-30)
31. Durante esta época Valignano conoció a Mateo Ricci quien se había apuntado a la orden jesuita (Antoni y Üçerler, 2003: 338). Dado este encuentro, quizás no es tan sorprendente que el mismo Ricci luego propagaba el método de acomodación en China. [↑](#footnote-ref-31)
32. Publicaciones como *Orasho in Honyaku* (*Traducción de las oraciones*) o *Dochirina Kirishitan* (*La doctrina cristiana*) en las cuales se ve muy bien el intento de transcribir japonés; aun en las normas de transcripción usadas hoy en día podemos ver cierta similitud con la forma romanizada publicada por los misioneros. [↑](#footnote-ref-32)
33. En 1592 llegaron más franciscanos: desde ese momento aumentaban conflictos entre franciscanos y jesuitas (Reischauer y Craig, 2012: 81). [↑](#footnote-ref-33)
34. Ordenó a quemar el monasterio Enryakuji de la secta Tendai en la montaña Hiei, también subyugó a la secta Jōdoshū de la región Kaga (Ibid. 78). [↑](#footnote-ref-34)
35. Al contrario, otros comerciantes que llegaron después de los portugueses y españoles, como holandeses e ingleses, estaban de acuerdo con la cesión de las actividades misioneras en favor del comercio. [↑](#footnote-ref-35)
36. En esta audiencia tenía un papel importante el jesuita João Rodrigues Tsuzu perteneciente a la misión japonesa desde 1577 quien era famoso por su alto nivel de japonés (Loureiro, 2006: 140). Su apodo, Tsuzu, proviene de la palabra japonés *tsūji* que significa intérprete. [↑](#footnote-ref-36)
37. Entre los mártires se encontraban seis franciscanos, tres jesuitas y diecisiete conversos japoneses (Whitney Hall, 1991: 202). [↑](#footnote-ref-37)
38. En Nagasaki construyeron un monumento a los mártires cristianos y también fundaron un museo dedicado a la misión japonesa. Se trata de monumentos modernos, pero existieron también unos más antiguos: una de las reducciones guaraníes fue nombrada la Reducción de los Santos Mártires de Japón. [↑](#footnote-ref-38)
39. A los españoles los habían expulsado ya en 1624; además, una delegación portuguesa intentó entrar en Japón otra vez en 1640, el resultado fue la ejecución de todos los miembros de la delegación. [↑](#footnote-ref-39)
40. Según las estadísticas jesuitas, entre 1549 y 1614 la Sociedad de Jesús tenía en el territorio japonés 983 miembros portugueses, 297 españoles, 250 italianos y 1008 novicios japoneses (Jiménez Pablo, 2018: 170). [↑](#footnote-ref-40)
41. En el caso de los indígenas podemos observar una transformación: mientras que durante la Conquista representaban el Otro externo, hoy en día estas etnias representan en varios estados latinoamericanos el Otro interno. [↑](#footnote-ref-41)
42. Las tribus que ocupaban los territorios norteños (la región Ezo) entre los siglos VII y IX; había varios conflictos entre los emishi y los japoneses. [↑](#footnote-ref-42)
43. Los descendientes de los marginalizados que se dedicaban a las profesiones sucias, es decir, cuyo trabajo incluía el contacto con los muertos, las secreciones corporales, etc., lo que es según el shintō la causa de la impurificación espiritual. [↑](#footnote-ref-43)
44. Por ejemplo, la diferencia entre el imperio, la Triple Alianza y la ciudad-estado. [↑](#footnote-ref-44)
45. Aunque existe una edición crítica de la obra de Landa, no me fue posible acceder a ella, y por ello me he visto obligada a utilizar este texto accesible en la página web de la Asociación Europea de Mayistas, no obstante, lo he cotejado con la versión manuscrita, disponible en la Biblioteca Digital Real Academia de la Historia (Vid. Bibliografía). [↑](#footnote-ref-45)
46. La aceptación de las lenguas indígenas no es nada fácil dada la divergencia de las ordenes: Las Casas en una carta menciona cómo algunos puristas calumnien a los misioneros quienes comunican con los indígenas en su lengua materna. Encima, en 1579 apareció una petición para que se prohibiera la traducción de la Biblia en las lenguas indígenas (Todorov, 1996: 257). [↑](#footnote-ref-46)
47. La novela fue galardonada con el *Premio Tanizaki* y sirvió como modelo para tres adaptaciones cinematográficas: la del director japonés Shinoda Masahiro (1971), la del director portugués João Mário Grilo (1996) y la más actual del director Martin Scorsese (2016). [↑](#footnote-ref-47)
48. El clan Date residente en la comarca de Sendai era uno de los aliados de los misioneros. En 1613 salió de Japón la delegación organizada por los Date, llegó al Nuevo Mundo (México, Cuba), luego a España, Francia y, finalmente, a Italia para presentar sus respetos al Papa. Sin embargo, cuando la delegación en 1620 volvió, en Japón ya prevalecían las tendencias anticristianas. [↑](#footnote-ref-48)
49. Para más detalles del fenómeno de martirio consulte *Books of Martyrs: Example and Imitation in Europe and Japan, 1597-1650* de L.M. Brockey (Vid. Bibliografía). [↑](#footnote-ref-49)
50. En la ciudad de Kunisaki (la prefectura de Ōita) fue fundado el Parque Memorial Padre Kibe donde se encuentra también la estatua del mártir. [↑](#footnote-ref-50)
51. La historia heroica (el género *gunki monogatari*) del siglo XIII; retrata las luchas de los dos clanes poderosos, Minamoto y Taira, en la segunda mitad del siglo XII. [↑](#footnote-ref-51)
52. En japonés tradicionalmente había diferencias grandes entre el lenguaje literario y el lenguaje coloquial, además, hasta el fin del siglo XIX podemos distinguir también varios niveles del japonés coloquial según su ámbito del uso y según el medio usado. [↑](#footnote-ref-52)
53. Sahagún también denomina la región como esta “nueva viña del Señor” (Bustamante, 1829: XIV.). [↑](#footnote-ref-53)
54. Como ejemplo pongo el sermón del fray Antonio de Montesinos (en Santo Domingo, 1511): ˂http://jubileo.dominicos.org/materiales-de-formacion/sermon-de-montesinos-pautas-para-la-reflexion˃ [↑](#footnote-ref-54)
55. El tratado se presenta en forma del diálogo entre Demócrates y Leopoldo. [↑](#footnote-ref-55)
56. Por ejemplo, los rituales relacionados con la muerte. Mientras que shintō se aleja de la impureza simbolizada por la muerte, budismo dispone de métodos cómo afrontarla. [↑](#footnote-ref-56)
57. En el contexto japonés no existía ningún rey; se trataba de un sistema complicado que dividía el poder entre el regente *kanpaku* (el regente del emperador adulto, entonces Hideyoshi) y los feudales. El emperador prácticamente no tenía ningún poder real. [↑](#footnote-ref-57)
58. La denominación japonizada de los misioneros proveniente de portugués, de la palabra “padre.” [↑](#footnote-ref-58)
59. La traducción literal del shintō: *shin* (dios, alma) + *tō* (camino, ideología). [↑](#footnote-ref-59)
60. Para evitar la confusión de la terminología Fabian usa en sus textos como denominación del Dios la letra “D” estilizada. [↑](#footnote-ref-60)