



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Imagen del Japón en los primeros misioneros

Autor: Klor de Alva, J. Jorge

Forma sugerida de citar: Klor, J. J. (1992). Imagen del Japón en los primeros misioneros. *Cuadernos Americanos*, 6(36), 31-45.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año VI, núm. 36, (noviembre-diciembre de 1992).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY - NC - ND 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

IMAGEN DEL JAPÓN EN LOS PRIMEROS MISIONEROS

Por *J. Jorge Klor de Alva*
HISTORIADOR MEXICANO

EL ATRACTIVO DE JAPÓN tiene una larga historia entre los europeos que puede ser anterior a los relatos de viaje de Marco Polo si se considera que comenzó con los textos cartográficos persas del siglo IX (Lach 1965:652). Más cierto resulta el hecho de que en el siglo XV su fuerza de atracción era tanta que Colón fue empujado a navegar audazmente hacia lo desconocido en la búsqueda del misterioso Este. Como es bien sabido, cuando accidentalmente se encontró con América no quiso reconocerla en cuanto tal. En los tiempos posteriores, y casi hasta nuestros días, América era considerada por aquellos que lo siguieron como una parada en el trayecto hacia Asia o, lo que es peor, como un obstáculo decepcionante a la riqueza, la fama o la gloria. Este poder de seducción se intensificó a partir del contacto real con los japoneses, a los cuales se los caracterizaba (en las primeras descripciones basadas en los contactos iniciales de 1544) en términos tan lisonjeros como:

bien parecidos, blancos y barbudos, con cabezas afeitadas. Son paganos pero saben leer y escribir... tienen caballos y las clases altas se visten con sedas, brocado, raso y tafetán... las mujeres son en su mayoría de compleción blanca y... muy hermosas... vestidas de igual modo que las mujeres de Castilla... Tienen casas construidas con piedra y arcilla y tejados cubiertos con baldosas como en nuestro país (cit. en Lach 1965:656).

El lector europeo no puede evitar sacar la conclusión de que sólo les faltaba la verdadera fe.

De modo parecido a como se describe a los asiáticos en la actualidad, particularmente en los Estados Unidos, donde se los considera un modelo minoritario, una segunda narración, que data de 1547, y que subraya a su vez la piel clara de los japoneses, llega

al extremo en la descripción de su sentido del honor y de su orgullo, así como de su respetuosa formalidad, autocontrol, laboriosidad y hábitos abstemios (Boxer 1951:32-36). El valor edificante de algunas de sus prácticas culturales tenía tanto poder entonces como ahora. Cuando Francisco Javier, en la búsqueda de reclutamiento y apoyo para su misión colonizadora, escribió desde Kagoshima en 1549 que "Este pueblo al que hemos encontrado tan lejoso es el mejor que hasta ahora hemos descubierto" (Boxer 1951:401-405), pocos dudaron de su palabra y de sus noticias, difundidas rápidamente en Europa, acerca de ese asombroso pueblo. Durante los seis años que siguieron a los primeros encuentros, un puñado de observadores europeos transformó "Cipangu" (en chino *Jih pên kuo*, tierra del sol naciente) en un modelo para el oeste y un símbolo de prosperidad. Los futuros detractores y las frecuentes acusaciones de "adicción" a la sodomía, de extendida idolatría, de irreflexiva crueldad, nunca pudieron sacudir los cimientos de aquellas primeras impresiones, ni siquiera cuando la sangre de los mártires comenzó a derramarse en 1597. ¿Por qué?

El color de los infieles

A pesar de sus obvios aspectos ortodoxos, la Iglesia Católica del siglo XVI mostraba otras muchas características. La forma en que los propagandistas presentaban el catolicismo a los nuevos pueblos descubiertos dependía de numerosos factores, incluyendo las órdenes misioneras, el grado en que las culturas nativas se aproximaban a la europea, la fuerza de control político y militar de que gozaban los intrusos y lo que más tarde se llamaría la "raza" de aquellos que eran bautizados. Estas variantes, entre otras, condicionaron la imagen que los europeos tenían de los pueblos a los que se enfrentaban. A su vez, esta imagen determinaba no sólo la manera en que el catolicismo sería introducido, sino también sus contenidos.

Quisiera apoyar esta afirmación, en parte, comparando brevemente dos "diálogos" del siglo XVI sobre religión, entre misioneros y no creyentes. El primero, que me interesa especialmente, es un registro de los debates que tuvieron lugar en 1551 entre el jesuita español Cosme de Torres y los budistas de Yamaguchi (Schurhammer 1929). El segundo, escrito en 1564 por fray Bernardino de Sahagún y sus asistentes nativos (Klor de Alva 1980; ver también 1982a, 1988a), es una relación de los Coloquios, que al parecer tuvieron lugar en 1524 entre los primeros doce franciscanos que llegaron a México y los sacerdotes aztecas (nahuas) y líderes seculares

(incluidos los líderes aztecas y aquéllos de los otros pueblos que hablaban el náhuatl. La utilidad de una comparación detallada entre estos dos textos ha sido apuntada previamente por Walter Lehmann (1949:29), Lothar Knauth (1972:219) y más recientemente por Miguel León-Portilla (1986:16). En un próximo estudio sobre los *Coloquios* de Sahagún, proyecto emprender el desafío. Aquí, sin embargo, quisiera sólo sugerir la importancia que tal investigación puede tener en el estudio comparativo de los contactos y transformaciones culturales.

La imagen que los jesuitas tuvieron de los japoneses ha sido ampliamente estudiada. Sabemos que ésta ha variado con los observadores¹ y con las circunstancias bajo las cuales fueron hechas las observaciones (ver Boxer 1951; Cooper 1965; Elison 1973). Ya sea que los europeos los consideraran brillantes u obstinados, leales o tramposos, los japoneses generalmente inspiraron respuestas, si no de respeto, al menos de igualdad. A pesar de que el Misionero Superior de Japón, Francisco Cabral, afirmara, contrariamente a la mayoría de los demás observadores, que los japoneses "son negros y sus costumbres bárbaras" (Elison 1973:56), y que el gobernador de Macao dijese de los oficiales de Nagasaki en 1633 que "estes negros são diabólicos em seu governo" (Boxer 1959:129-130), lo cierto es que, retórica aparte, los japoneses eran comúnmente considerados blancos y prudentes, aunque violentos durante el período de Sengoku (país en guerra).

En registros de observaciones sobre los japoneses que datan de una época tan temprana como 1542, se los describe como "más blancos que los chinos" (Boxer 1951:25) y, como antes cité, García de Escalante reporta que Pedro Diez los describe, alrededor de 1548, como "bien parecidos, blancos y con barba" (cit. en Lach 1965:656). A imitación de Francisco Javier, en el "Sumario" de A. Valignano, fechado en agosto de 1580, leemos que los japoneses son "todos blancos, corteses y muy civilizados, en tal medida que

¹ Aunque la teoría y la práctica de las misiones jesuitas y franciscanas difieran notablemente hacia fines del siglo XVI, los jesuitas españoles que introdujeron el catolicismo en Japón en 1549 lo hicieron en la década posterior a la fundación formal de su Orden por medio de la bula *Regimini militantis ecclesiae* (1540). Como consecuencia de esto y del hecho de que Cosme de Torres careciera de la práctica que iba a caracterizar a los jesuitas, particularmente a los jesuitas portugueses que iban a dominar el campo de la misión japonesa, la diferencia entre los esfuerzos e ideales de evangelización de jesuitas y franciscanos no es relevante para este estudio. Sobre esto ver Knauth (1972:92, *passim*) y Schurhammer (1929:3, 11-13).

sobrepasan a todas las otras razas del mundo conocidas'' (Boxer 1951:72). Los japoneses eran, así pues, blancos como los europeos, y tan parecidos a éstos en muchos otros aspectos que incluso podían ser ordenados. Después de todo, como apunta Valignano, no eran como ''todas estas razas sombrías... estúpidas y viciosas, del más bajo espíritu'' (Boxer 1951:81). De ahí que alrededor del año 1614 hubiera siete sacerdotes seculares y siete jesuitas japoneses (Boxer 1978:24), una cifra modesta que, sin embargo, no podía ser igualada por los nativos de América, donde las predicaciones habían comenzado casi un siglo antes.

Los japoneses no sólo eran blancos como los españoles, sino también militar y políticamente poderosos. A pesar de las pretensiones que tenían Hernán Cortés y otros conquistadores ambiciosos, los europeos estaban poco dispuestos a utilizar su brío frente a este enemigo formidable (Knauth 1972:34-35) y cuando algunos trataron de hacerlo, como ocurrió en 1561, fueron violentamente rechazados y varios perdieron la vida en el intento (Boxer 1978:56). Como podía esperarse, la igualdad que la mayoría de los europeos percibió entre los japoneses y ellos mismos se vio reforzada por los límites de control que podían ejercer sobre neófitos o infieles. Los abusos y humillaciones físicas que sufrieron los nativos de América y otras zonas de Asia, como fue el caso de los filipinos (ver Phelan 1967; Rafael 1988) no pudieron cometerse contra los japoneses, ya que, como apunta Valignano:

No tenemos jurisdicción en ninguna parte de Japón, ni podemos obligarlos a hacer nada que no quieran hacer, excepto por medio de la persuasión y la fuerza de la razón; no darán muestras de sufrimiento si son golpeados o injuriados, puestos en prisión o si se usa cualquier método similar a los empleados comúnmente con otros cristianos asiáticos, pues son tan puntillosos que no emitirán siquiera una sola palabra ruda o descortés (Boxer 1951:29).

Se ha dicho mercedamente que el fracaso del cristianismo en Japón se debió principalmente a su falta de habilidad para contribuir ideológicamente a la formación del incipiente Japón moderno. En efecto, el cristianismo es considerado hoy en día, como lo fue entonces por los protagonistas japoneses, como un obstáculo para el intento de unificación (Boxer 1951; Knauth 1972; Elison 1973). Sin embargo, la historia de las misiones cristianas en Filipinas y en América, especialmente después del siglo xv, sugiere que el control político y militar, antes que las aperturas ideológicas, era el

prerrequisito para convertir con éxito a las masas. Valignano reconoció, como muchos otros misioneros, la necesidad de convertir (o al menos controlar) a la élite gobernante antes que a las masas. Excepto en el caso de Japón y China, los intentos de argumentos razonados eran escasos y sólo se recurrió a ellos cuando la coerción, en cualquiera de sus formas, era poco práctica o imposible. En consecuencia yo diría que la diferencia entre los efectos de los debates religiosos en Japón y la Nueva España se debe menos a lo intrincado del pensamiento budista o azteca que al hecho de que los japoneses fueran blancos y libres (con todas las implicaciones ideológicas que esto comporta, incluyendo el ser afectivamente reconocidos como iguales por los europeos), mientras que los aztecas eran un pueblo conquistado y una raza de color con alma, mentalidad y hábitos extraños (ver Klor de Alva 1988b).² Estas dos circunstancias produjeron imágenes muy distintas de los infieles en las mentes de los misioneros. Como resultado de ello, el cristianismo mostrado en Japón difirió sutil pero significativamente del presentado a los nativos del Nuevo Mundo.

El entendimiento de los infieles

DESDE el comienzo, los japoneses fueron considerados por Cosme de Torres como un pueblo gobernado por la razón "tanto o más que los españoles" (Schurhammer 1929:94). Sus "muy altos e agudos enjenios" parecían hacerlos más predispuestos que otros pueblos recientemente "descubiertos" a la salvación de sus almas, ya que si se les hablaba con argumentos claros y sólidos se convencerían rápidamente y pronto abandonarían los ídolos que adoraban desde su nacimiento. El pionero jesuita es rápido en apuntar las diferencias entre las creencias y la sofisticación intelectual de una subsecta y otra por un lado, y entre el pueblo llano y los instruidos monjes budistas por el otro (Schurhammer 1929:49, 95). Por ejemplo, los seguidores del Shin-tô, adoradores del sol, la luna e incluso del demonio "porque dizen q'el demonio también es Dios por ser su criatura", eran tomados por muy ignorantes y su postura podía ser fácilmente refutada "por las muchas necedades que tienen e creen".

² Puede encontrarse una irónica descripción de los japoneses por un azteca en el diario del historiador nativo Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, traducida del náhuatl por León-Portilla (1981:234-235), en el que se lee: "en absoluto tímidos, no es una gente apacible, ni humilde, se pasean como las águilas... y no tienen bigote, siendo sus caras como las de las mujeres, muy blancas, puesto que se adornan. Sus blancas caras".

Sin embargo los Zen-shù, que se dedicaban a la meditación, y cuyos argumentos metafísicos eran difícilmente refutables, no eran fácilmente convencidos y se les consideraba "difícultosos para les dar a entender la ley de Dios" (Schurhammer 1929: 49-50, 95). Los idólatras y los que meditaban, esto es, los entregados a la reflexión filosófica, constituían dos categorías distintivas y diagnósticas de ser. Los primeros representaban la más absoluta estupidez, debida a su credulidad, ésta misma resultado de un entendimiento débil y posiblemente inspirada por el diablo, que podía ser corregida por la instrucción. Para refutar a los segundos, sin embargo, eran necesarias discusiones lógicas y dialécticas sin las cuales las explicaciones catequísticas resultaban inútiles.

En 1524 la categoría de "filósofos", posteriormente utilizada por Sahagún (León-Portilla 1966: lámina IX, 62 bis), era generalmente considerada inaplicable a los aztecas. Por el contrario, la difusión de la así llamada idolatría y la naturaleza espantosa de muchos de los sacrificios de aquellos naturales de piel oscura hizo declarar a los misioneros franciscanos que eran deficientes mentales. La presentación de algunos principios fundamentales, basados en simples conceptos concernientes a las circunstancias de su derrota, el desinterés de los misioneros, el origen divino de las Sagradas Escrituras y una explicación del Reino de Dios en la tierra eran considerados "en gran manera... eficaces para persuadir a la sancta fe cathólica a gente agena de todo conocimiento de las cosas divinas y en gran parte lisiada en el conocimiento de las cosas humanas" (en León-Portilla 1986:74).

La estrategia fundamental de los frailes menores se basó en la suposición de que la mera "enseñanza" (esto es, comunicación), de "la reverenciada palabra de Dios" sería suficiente para convencer a los nativos de su "error". Aunque la retórica fue reconocida como un factor importante, la fuerza espiritual de la palabra de Dios, antes que el argumento razonado, fue considerada como la verdadera clave para el éxito en ese pueblo de entendimiento "mutilado" e ignorante de las cosas sagradas. Por supuesto, la realidad de un contacto social diario hizo que algunos monjes confiaran en la capacidad racional de los indios cuando procuraban que los sermones y admoniciones sacerdotales tuviesen sentido para las vidas a su cargo (Sylvest 1975:106-107). Sin embargo, el aspecto didáctico era secundario frente al papel que cumplían las aseveraciones dogmáticas. Existe escasa documentación que indique que los argumentos lógicos destinados a convencer al entendimiento fueran algo más

que signos de exasperación en los esfuerzos propagandísticos de los frailes y, tomando en cuenta el lamento de Valignano en lo que concierne a la falta de jurisdicción en la Nueva España, no es sorprendente que Motolinía, uno de los frailes presentes en los Coloquios de 1524 dijera en 1555 que "para darse prisa que se predique el sancto Evangelio" sería útil que "los que no quisieran oír de grado el Sancto Evangelio" fueran obligados a hacerlo "por fuerza" (Motolinía 1971:411).

Las implicaciones teológicas de las diferencias mencionadas entre los básicamente razonables japoneses y los mentalmente inválidos aztecas fueron significativas. Por ejemplo, en lo referente a la cuestión de la enigmática yuxtaposición (o, mejor aun, imposibilidad lógica) de un Dios infinitamente piadoso, juez ante sus creaciones humanas, que desean y tienden siempre al mal, se dice que Cosme de Torres respondió a los japoneses como sigue:

Dios todas las cosas crió buenas y al onbre lo crió bueno e con claro conocimiento para lançar las cosas malas e apartarlas de sy, poren los onbres, cuando azen el mal elhos mesmos se azen malos aziendo al rreves de lo que entuenden con el entendimiento et rrazon que de Dios recibieron (Schurhammer 1929:104).

Así, a los japoneses se les dijo que el entendimiento otorgado al pueblo por el Dios cristiano es suficiente para hacer posible rehuir el pecado. La Iglesia, como institución, puede actuar como facilitador, ayudando a reforzar la voluntad para que alcance debidamente al intelecto, pero los seres humanos pueden evitar el mal independientemente de la Iglesia si prestan atención a las ordenes del entendimiento.

En los diálogos Nahua-franciscanos este tipo de argumento no sólo está ausente sino que no tiene un lugar lógico dentro de la narrativa. Ahí los sacerdotes dicen muy claro a sus oyentes que ellos habían sido enviados específicamente para instruirlos, de manera que "pudieran salvarse a sí mismos" porque sólo a través de la palabra divina que ellos habían traído del Viejo Mundo, podían ser salvados (Klor de Alva 1980:63, 78). Por lo tanto, añadían, el único camino para acceder al cielo es la Iglesia y para ello "es necesario que las tinieblas y la suciedad que hay (en ellos) sea lavada y purificada con el agua preciosa (de Dios)", (Klor de Alva 1980:98-101). Esto es, sólo por medio del sacramento del bautismo administrado por la Iglesia podían ser salvados los aztecas.

La conquista militar de los llamados "aztecas" de México-Tenochtitlan hizo posible y necesario comenzar al mismo tiempo con la conquista espiritual. La necesidad de allanar el camino para el establecimiento de la Iglesia visible se observa claramente en los *Diálogos* de 1524. En numerosos pasajes del texto se hace un esfuerzo por representar a la Iglesia como una institución temporal y, por lo tanto, se dedicó mucho tiempo al esclarecimiento de la naturaleza satánica de los dioses indígenas, su debilidad general en contraste con el Dios real y la importancia de abandonar la idolatría para acoger "la fe verdadera".

Mientras que estos tópicos no eran descuidados por Cosme de Torres, la falta de un control europeo (en las islas japonesas) hizo secundaria la cuestión de la organización de la Iglesia. En su lugar, el énfasis, especialmente en los primeros debates, se ponía en los asuntos de moral (Elison 1973:35, 41). De ello derivó, como he mencionado anteriormente, que gran parte del espacio del texto "Yamaguchi" estuviese dedicado a argumentos y aseveraciones concernientes al libre albedrío y la razón humana. Para nuestro propósito, el punto álgido de este "intercambio" religioso se alcanza en el momento en que los japoneses preguntan a Torres: "¿Si Dios es Criador y Salvador de todo el mundo, por qué no ordenó, que desde el comienzo fuese declarada y manifestada su ley en estas partes, e no agouardar esta ajora?" (Schurhammer 1929:107).

A esto respondió el jesuita con un argumento teológico que *nunca* había sido insinuado en las Américas:

La ley de Dios desde el comyengo del mundo asta aguora en todas partes fue declarada en los entendimientos de los onbres e aunque hun onbre se crie en un monte sin ver gente, conociendo bien e mal, sabe que lo que no quria que otro le fiziese, fazerlo a otro es peguado, e desta manera le declaramos los mandamientos, e que aquelho no fue menester aprendelho de predicadores, que el, que lo crió, del o enseñó. Pues el primero mandamiento: quoaquer onbre, que tiene entendimiento, se cuidare en elho, luego sabrá, que hay un criador, que crió su alma. Pues si el no iziere a otro lo que no queria que le fuese echo, e adorare al que lo crió, aunque nunqua oigua preguntar la ley de Dios, será salvo (Schurhammer 1929:108).

Torres continúa advirtiendo que mediante el ejercicio de la razón y el libre albedrío, la persona más simple puede salvarse:

Porque los que se condenan, la culpa es toda suia, porque e sabiendas azen cosas contra toda rrazon tiendo muchos pecuados y adorando palos e piedras

e demonios e onbres, sabiendo qu'estos no los criarao ni los pueden sallvar; e no por falta de la gracia de Dios (Schurhammer 1929:108).

En tanto que los debates de "Yamaguchi" se centraban en las discusiones, utilizando analogías y argumentos razonados, sobre la naturaleza de la causalidad (de los orígenes), el libre albedrío, el alma, la naturaleza de Dios y los matices ontológicos de estos dos últimos conceptos, los debates con los aztecas se concentraban en las verdades catequísticas del cristianismo, basadas en la invocación a la Biblia y en una serie de aseveraciones dogmáticas concernientes a la religión revelada. Como resultado de ello, el grueso del texto de la Nueva España está dedicado a desarrollar la tesis del Salmo 95:5 (96:5 en James), que en la Biblia de Sahagún dice "omnes dii gentium daemonia" (Sahagún 1975:58). Esto es, si "todos los dioses de la gente son demonios" y éstos son creaciones de Dios, entonces Dios, a través de sus agentes (conquistadores y misioneros) puede derrotarlos. Esto es así hasta el punto que en los *Coloquios* se dice que la conversión llega por medio del reconocimiento por parte de los nativos de que el Dios victorioso de los extranjeros es más poderoso, y por lo tanto más digno de ser venerado que los suyos propios (León-Portilla 1986:76). Por más ingenuas que pudieran ser las analogías utilizadas por los jesuitas en Japón, al menos representaban una auténtica fe en la capacidad de razonamiento de los oyentes. Por otro lado, los franciscanos esperaban que los aztecas escucharan, creyeran y obedecieran. Sólo la conquista militar y el sentimiento de superioridad por parte de los vencedores podía inducirles a creer que tan arrogante razonamiento pudiera ser eficaz.

El atractivo de los infieles

CRISTÓBAL COLÓN, inspirado por el símbolo del aventurero que Marco Polo había llegado a ser, emprendió su viaje hacia el Este fascinado por la imagen de un opulento Cipango capaz de llenar sus cofres de oro y su alma de gracia. Sus posteriores viajes al Nuevo Mundo, atraído por las historias maravillosas que contenían las edificantes cartas provenientes de Japón, continuaban teniendo al Lejano Oriente como destino final. Cosme de Torres no fue una excepción. Nacido en Valencia, viajó a Nueva España en 1538, donde residió primero en el monasterio de los franciscanos, y luego en la casa del virrey Antonio de Mendoza. El mismo Torres nos cuenta cómo fue animado a tomar los hábitos y quedarse en Nueva España,

donde enseñaría latín a los frailes y a los hijos de la nobleza local.³ Sin embargo, renunciando a la vida de un Sahagún y contra la voluntad de todos, zarpó hacia el Lejano Oriente en 1542 (Schurhammer 1929:40-41, 90).

Todo escolar conoce la fuerte atracción que tenía el Este para los comerciantes y sus patrocinadores, pero, ¿cuál podía ser la atracción para los misioneros? La respuesta es simple: desde el principio tanto chinos como japoneses fueron considerados superiores a los nativos de América. En efecto, fray Martín de Valencia, jefe de la expedición franciscana de 1524 y participante en los diálogos con los aztecas, intentó viajar él mismo a China en 1523 porque, como fray Gerónimo de Mendieta escribe: "tuvo revelación que había otras muchas gentes hácia la parte del poniente, de mas entendimiento y capacidad que estas de la Nueva España" (Mendieta 1971:586-588). Fray Martín no fue el único. Juan de Zumárraga, el primer obispo y arzobispo de México, llegó al extremo de renunciar a su obispado para poder partir al Lejano Oriente con el dominico Domingo de Betanzos (Mendieta 1971:586-588; Motolinía 1971:194). Cuando oyó acerca de la llegada de los agustinos a China, Sahagún, desilusionado por los escasos resultados conseguidos en medio siglo de cristianismo (proselitismo) en la Nueva España (Klor de Alva 1988a), escribió en 1576 que Dios había abierto el camino para que la Iglesia entrara en China: "donde hay gente habilísima, de gran policía y de gran saber", y que una vez arraigada la fe entre ellos, añade,

creo durará por muchos años en aquella mansión .. porque por las Islas y por esta Nueva España, y el Perú no ha hecho más de pasar de camino y aun hacer camino para poder conversar con aquellas gentes de las partes de la China (Sahagún 1975:708).

Después de todo, como el amargado Mendieta aclara, hay muchos religiosos en Nueva España que no tienen ningún interés en

³ Esto habría tenido probablemente lugar en el Colegio de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, inaugurado en 1536 y dedicado a la educación de los jóvenes de la élite india (véase Kobayashi 1974:292-407). Debido a que Sahagún llegó a Nueva España en 1529 y su vida estuvo estrechamente unida al colegio, donde el borrador final de los *Coloquios* de 1524 fue escrito el año 1564, y dado que en 1538 había pocos sacerdotes en México, es razonable pensar que Torres conoció a Sahagún y a Motolinía y que llegaron a discutir sobre la naturaleza de los diálogos azteca-franciscanos, incluidos aquellos en los que este último participó en 1524.

“emplear su estudio de tantos años con gente tan bestial y torpe como los indios” (Mendieta 1971:268).

El ejemplo de los infieles

EN la última etapa del siglo xvi la posición superior de los japoneses, en comparación con los demás “bárbaros”, estuvo asegurada como hecho científico en los escritos del jesuita José de Acosta. En su *De procuranda Indorum Salute*, un texto que lo revela como precursor no reconocido de los grandes evolucionistas de la cultura, tales como Auguste Comte (1835-1852) y Elman R. Service (1975), divide a los así llamados “Indios” en tres categorías de civilización, a las cuales los misioneros europeos debían ajustar su conducta. En el extremo de la escala estaban las bestias “salvajes”, las que viven “sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república”. Los caribes son presentados como un ejemplo de la gente que vive en esta condición miserable. Estos, declara Acosta, deben ser subyugados antes que nada por la fuerza, para que se les pueda predicar luego. Los aztecas pertenecen a la categoría intermedia de los bárbaros, porque tenían residencia permanente, alguna forma de educación, una organización militar y cierto tipo de culto religioso. Éstos podían ser enseñados desde el principio, pero debían ser más tarde subyugados políticamente, para forzarlos a permanecer en la nueva religión cristiana pues, después de todo “descaccen mucho de la recta razón y del modo civil de los demás hombres”. A la categoría más alta pertenecen primero los chinos y segundo los japoneses. Estos “indios orientales civilizados” no estaban lejos de “la recta razón”, poseían sólidos Estados, ciudades fortificadas y, lo que es más importante, “conocimiento de las letras”. Estas gentes debían ser introducidas a la fe antes o después del sometimiento político, porque si se empleara la fuerza “no se lograría otra cosa sino volverlas enemísimas del nombre cristiano” (Acosta 1954:392-393).

En el siglo xvii, en tiempos en que Japón se transformaba en Sakoku (país cerrado), con la expulsión efectiva de todos los iberos, el sacerdote Bartolomé de Alva publicó un manual bilingüe para confesores donde los japoneses eran tomados como modelo que los mexicanos que hablaban el náhuatl debían imitar. Alva aconsejaba a los confesores instruir a sus penitentes idólatras diciéndoles:

...volved los ojos atras y mirad a la Nación de los Japones, y otras que siendo vuestros hermanos menores en la Fe, y muy modernos, y nuevos en ella, os

an dexado muy atras, con actos, y demonstraciones q'an hecho, siendo muy firmes y constantes: no tienen vuestras supersticiones, y reçabios; porq[ue] de una vez dieron de mano, y desterraron de sus coraçones, la idolatría en qu[e] andaban siegos (como vosotros...).

[La fe] á hecho firmissimos fundamentos en sus coraçones, de tal manera q[ue] no ay cosa que les mude: por la Fé mueren reando la tierra con su sangre en testimonio de su heroyca firmeza, haziendose grandes martyres é insignes santos (Alva 1634: 11v, 12r).

Continúa diciendo que:

aun los negros, chinos y japoneses se admiran y os lo tienen á mal, viendo quan fácil, y mudable sea una condición, q[ue] algunos malos christianos, os hazen decir, y afirmar de otros lo q[ue] quieren, y pretenden; por lo qual no os tienen en nada (Alva 1634: 17r).

Aproximadamente por la misma época, en 1634, el franciscano Pedro Simón escribía lo siguiente desde el Nuevo Reino de Granada:

No ha estado la dificultad para la conversión de estos indios... en haberse puesto a pedir razones los naturales de nuestra ley evangélica ... porque esto jamás le ha dado cuidado a ningunos, ni de su discurso ha llegado a topar con estas sutilezas... como sabemos sucede entre los japoneses y chinos, que lo primero que se ponen a disputar con los predicadores del Evangelio es de estas materias y conferir si es mejor lo que les enseñan de nuestra ley que lo que ellos saben de la suya, no admitiendo a la que de nuevo les enseñan hasta que quedan convencidos por la ley natural (Simón 1953: VII, cap. 4).

Concluiré con una observación final: en todo esto hay una gran ironía. Los japoneses, que al ser más parecidos a los misioneros, les eran más atractivos, fueron los menos receptivos al cristianismo, y en 1639 lo rechazaron completamente.⁴ Los indefensos nativos de América, sin embargo, eran tan diferentes de los europeos que cualquier diálogo significativo con ellos estaba fuera de toda cuestión. Sin embargo, entre el poder colonizador de la presencia católica y las plagas devastadoras fueron debilitados y diezmados de tal manera que en la actualidad Latinoamérica es abrumadoramente cristiana (ver Klor de Alva 1979, 1982b). Debido a esto, la imagen de

⁴ Sobre la existencia entre los Kakure de un "cristianismo" nipón que sobrevivió al edicto Sakoku de 1639, edicto que acabó con el comercio portugués y con todo contacto entre los japoneses y los países católicos, véase de George Edison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan* (1973).

los japoneses en el pensamiento europeo no ha perdido hasta hoy nada de su brillo de la época Sengoku (país en guerra), mientras que la imagen de los indios mexicanos continúa, en gran parte y lamentablemente, sin redimir.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de, 1954, *De procuranda indorum salute; predicación del evangelio en las Indias*, Salamanca, Guillermo Foquel, 1588; reeditado con un estudio preliminar del padre Francisco Mateos, S. J., Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Ediciones Atlas.
- Alva, Bartholome de, 1634, *Confessionario mayor, y menor en lengua mexicana*, México, Francisco Salbago, Impresor del Secreto del Santo Oficio.
- Boxer, C. R., 1951, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley-Los Ángeles, University of California.
- , 1959, *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade, 1555-1640*, Lisboa, Centro de Estudios Históricos Ultramarinos.
- , 1978, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore-Londres, Johns Hopkins University.
- Comte, Auguste, 1835-52, *Cours de philosophie positive*, Paris, Borrani et Droz.
- Cooper, Michael, S. J. (ed.), 1965, *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, Berkeley-Los Ángeles, University of California.
- Elison, George, 1973, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, Harvard University.
- Klor de Alva, J. Jorge, 1979, "Christianity and the Aztecs", en *San José Studies* 5:6-21.
- , 1980, "The Aztec-Spanish Dialogues of 1524", véase Bernardino de Sahagún.
- , 1982a, "La historicidad de los 'Coloquios' de Sahagún", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 15:147-184.
- , 1982b, "Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity", en *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*, G. A. Collier, R. I. Rosaldo, J. D. Wirth, eds., New York, Academic Press.
- , 1988a, "Sahagún's Misguided Introduction to Ethnography and the Failure of the 'Colloquios' Project", en J. J. Klor de Alva, H. B. Nicholson, E. Quiñones Keber, eds., *The Work of Bernardino de Sa-*

- hagín: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Austin, Institute for Mesoamerican Studies, SUNY-Albany and University of Texas.
- , 1988b, "Contar vidas: La autobiografía confesional y la reconstrucción del 'er nahua'", en *Arbor* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid) 515-516:49-78.
- Knauth, Lothar, 1972, *Confrontación transpacífica: El Japón y el Nuevo Mundo hispánico, 1542-1639*, México, UNAM.
- Kobayashi, José María, 1974, *La educación como conquista: Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México.
- Lach, Donald F., 1965, *Asia in the Making of Europe*, vol. 1, Chicago, University of Chicago.
- Lehmann, Walter (ed. y trad.), 1949, "Coloquios y doctrina cristiana...'", véase Bernardino de Sahagún.
- León-Portilla, Miguel, 1966, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM.
- , 1981, "La embajada de los japoneses en México, 1614. El testimonio en náhuatl del cronista Chimalpahin'", en *Estudios de Asia y África*, 16:215-241.
- , 1986, "Los diálogos de 1524...", véase Bernardino de Sahagún.
- Mendieta, Gerónimo de, 1971, *Historia eclesiástica indiana*, estudio preliminar por Joaquín García Icazbalceta, ed., México, Antigua Librería Robredo, 1870; ed. facsimil, México, Editorial Porrúa.
- Motolinía, Toribio de Benavente o, 1971, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, estudio preliminar de Edmundo O' Gorman, México, UNAM.
- Phelan, John Leddy, 1967, *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Philippino Responses, 1565-1700*, Madison, University of Wisconsin.
- Rafael, Vicente L., 1988, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University.
- Sahagún, Bernardino de, 1949, "Coloquios y doctrina cristiana...", ed., traducción y estudio preliminar por Walter Lehmann, en *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag.
- , 1975, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3a. ed., edición y estudio preliminar por Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa.
- , 1980, "The Aztec Spanish Dialogues of 1524", traducción del inglés y estudio preliminar de la obra de Sahagún *Coloquios y doctrina cristiana*, por J. Jorge Klor de Alva, en *Alcheringa: Ethnopoetics* 4:52-193.
- , 1986, "Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas", edición facsimilar de

- la obra de Sahagún *Coloquios y doctrina christiana*, con traducción al español y estudio preliminar por Miguel León-Portilla, México, UNAM/Fundación de Investigaciones Sociales, A. C.
- Schurhammer, Georg, S.J., 1929, "Die disputationen des P. Cosme de Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551", en *Mitteilungen der Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Tokyo, Band XXIV, Teil A, 1-114.
- Service, Elman R., 1975, *Origins of the State and Civilization: the Process of Cultural Evolution*, W. W. Norton, New York.
- Simón, Fray Pedro, O.F.M., 1953, *Noncias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, Bogotá, Ed. Forero.
- Sylvest, Edwin Edward, 1975, *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain Province of the Holy Gospel*, Washington, Academy of American Franciscan History, Monograph Series, 11.