

Trascendencia geográfica e institucional de los métodos de evangelización: una reconsideración acerca de las empresas apostólicas del Japón moderno temprano

Rie Arimura¹

Universidad Nacional Autónoma de México

Artículo de reflexión derivado de investigación
Recibido: abril 12 de 2013- Aprobado: mayo 24 de 2013

Resumen

El presente ensayo se aproxima a los métodos de evangelización aplicados en la misión católica del Japón moderno temprano. El estudio parte de una reflexión historiográfica sobre la tendencia a asociar la política misional de las órdenes mendicantes con el concepto de *tabula rasa* mientras que se ha exaltado de modo exclusivo la *accommodatio* practicada por la Compañía de Jesús. Dentro de la misma revisión, se dilucida cómo los métodos de evangelización trascendieron entre diferentes órdenes religiosas y en distintos contextos geográficos de la primera era moderna.

Palabras clave: expansionismo ibérico, mundialización católica, misión de Japón, teoría de adaptación, periodo Namban, estudio *kirishitan*

¹ Doctora y Magister en Historia del Arte de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Realizó la tesis doctoral *Iglesias kirishitan: el arte de lo efímero en las misiones católicas en Japón (1549-1639)*. Actualmente es profesora de la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia (UNAM). Dirección electrónica: rie_arimura@yahoo.com.mx

Geographical and institutional transcendence of the evangelization methods: a consideration about the apostolic enterprises in the earlier modern Japan

Abstract:

This essay is about the evangelization methods employed by the catholic mission of Japan in the earlier modern times. This study starts from a historiography reflection about the tendency to associate the missionary politics of the Mendicants orders with the concept of tabula rasa while it's exalting the exclusive mode of the accomodatio practiced by the Society of Jesus. In the same revision, it's elucidated how the evangelization methods have transcended different religious orders in diverse geographical context of the first early modern era.

Key words: Iberian expansionism, catholic globalization, Japan mission, adaptation theory, Namban period, kirishitan study.

Transcendência geográfica e institucional dos métodos de evangelização: uma reconsideração sobre as empresas apostólicas nos começos do Japão moderno

Resumo

O presente ensaio aproxima-se aos métodos de evangelização aplicados na missão católica nos começos do Japão moderno. O estudo parte de uma reflexão historiográfica sobre a tendência a associar a política missioneira das ordens mendicantes com o conceito de "tabula rasa", enquanto que se tem exaltado de modo exclusivo a "accommodatio" praticada pela Companhia de Jesus. Dentro da mesma revisão, se elucida como os métodos de evangelização transcenderam entre diferentes ordens religiosas e em distintos contextos geográficos da primeira era moderna.

Palavras chave: expansionismo ibérico, mundialização católica, missão de Japão, teoria de adaptação, período Namban, estudo kirishitan

La evangelización del Japón moderno temprano dio inicio en 1549 con la llegada de tres jesuitas españoles: Francisco Xavier, Cosme de Torres y Juan Fernández, y se terminó a consecuencia de la prohibición del cristianismo en 1614, con la consiguiente expulsión de los misioneros y la abolición del comercio con los ibéricos en 1639. La empresa misionera de los primeros cincuenta años fue monopolizada por la Compañía de Jesús, que gozaba del patrocinio de la Corona portuguesa. Este privilegio de los jesuitas estuvo asegurado mediante las bulas papales que imponían una serie de impedimentos y limitaciones

a la participación de los mendicantes en las labores evangélicas de Japón. Debido a ello las primeras entradas oficiales de los mendicantes en dicho país no tuvieron carácter apostólico, sino diplomático: en 1592 el gobernador de Manila Don Luis Gómez Pérez Dasmariñas envió a Juan Cobo, O.P. y el año siguiente a Pedro Bautista Blásquez, O.F.M. en calidad de embajador para que se entrevistaran con Toyotomi Hideyoshi. Desde entonces los franciscanos lograron instalarse en territorio japonés gracias a las negociaciones que Pedro Bautista hizo con dicho líder político, mientras que los agustinos y dominicos no se incorporaron a las tareas evangélicas sino hasta 1602.

Estudio preliminar de la historiografía

Las actividades religiosas, sociales y culturales de la misión jesuítica en el llamado “Siglo Cristiano” del Japón (1549-1639) han sido identificadas con los conceptos de *accommodatio*, humanismo y cosmopolitismo. La política de adaptación se ha resaltado como el rasgo distintivo por excelencia de los jesuitas.² Si bien existe una corriente historiográfica que interpreta la *accommodatio* como una práctica aplicada desde el tiempo de los Apóstoles,³ entre estudiosos de la misionología japonesa se ha legitimado que en el siglo XVI, tiempo posterior a la Reconquista, el espíritu de adaptación fue olvidado dentro de la cristiandad. De tal forma que el método de *tabula rasa* fue aceptado y practicado ampliamente. Así, se ha generalizado *a priori* la idea de que los mendicantes se caracterizaron por la imposición de la cultura occidental. Este argumento ha dado pie a que se considere como innovador el método evangélico de la Compañía de Jesús.⁴

Por lo que atañe al marco teórico de las empresas jesuíticas en Oriente, se ha señalado un impacto que causó el postulado de José de Acosta, S.J. (1539-1600) y su “cristianismo indigenizado”, toda vez que Alessandro Valignano (1539-1606), visitador jesuita de las Indias Orientales, retomó el pensamiento de aquél. En términos generales, Acosta, en su obra *De procuranda indorum salute*, escrita en Lima en 1576 y conocida como una obra que postula la “teología de adaptación”, indicó que los misioneros se sumergieran en las comunidades indígenas no sólo físicamente, sino también intelectual y espiritualmente. Así, sugirió que los religiosos procuraran aprender idiomas locales, costumbres y creencias para explicar el cristianismo utilizando los términos nativos, acomodándose a las nuevas condiciones sociales.⁵

2 Pedro Lage Reis Correia, “Alessandro Valignano Attitude toward Jesuit and Franciscan Concepts of Evangelization in Japan (1587-1597)”, en *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, vol. 2, 2001, págs.79-108; Takase Koichiro, “Kirishitan fukyo ni okeru «tekiyo» ni tsuite”, en *St. Francis Xavier –His Life of Time–*, Tokyo, Tobu Museum of Art, Asahi Shimbun, 1999, págs.222-230.

3 Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei / Brescia, Ricci Institute Variétés Sinologiques, Fondazione Civiltà Bresciana, 1997, pág.34.

4 *Idem*; Charles Ralph Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1967, pág.231.

5 Gauvin Alexander Bailey, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, págs. 42-43.

Tradicionalmente el problema de adaptabilidad de los misioneros ha sido abordado sólo teniendo presentes factores conexos al aspecto cultural-religioso. Takase Koichiro, por ejemplo, basándose en *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, obra de Valignano que dilucida los criterios de adaptación en tomo a las cuestiones moral-religiosas, creencias y costumbres japonesas, afirmó que los jesuitas tuvieron mayor tolerancia en cuanto a la continuidad de las prácticas rituales nativas, tal como el culto de los antepasados. En suma, ellos se distinguieron por su flexibilidad en cuanto a la adaptación a la cultura ajena, mientras que los mendicantes fueron más fieles a las reglas originales del cristianismo europeo.⁶

Con todo, el fenómeno de la *accommodatio* fue mucho más complejo. Hubo diferentes criterios dentro de las mismas órdenes religiosas, además de que las adaptaciones se dieron en distintas dimensiones y en diversos grados. El criterio de clasificación varía según el autor. Johannes Bettray, en *Die Akkommodationsmethode*, lo divide en seis aspectos: externo, lingüístico, estético, comportamiento social, intelectual y religioso. A juicio de Joseph Sebes, hay cuatro categorías: el “estilo de vida” –incluye aquí lengua, vestimenta, alimentación, etiqueta, etcétera–, “traducción de idea” como aprovechamiento de los conceptos confucianos o tradiciones literarias nativas para transmitir la doctrina cristiana, “éticas” y “ritos”.⁷ En cambio, Antoni Üçerler, S.J. advierte tres niveles de adaptación: a las normas culturales, a las formas religiosas locales y a los contextos políticos o “razón de Estado”.⁸

Para el presente estudio, merece subrayar la “razón del Estado” que indica el último autor, dado que es un postulado innovador dentro de la historiografía de las misiones católicas del Japón moderno temprano y contrasta con las interpretaciones tradicionales que han tratado el tema de la adaptación limitándose sólo a los aspectos culturales, artísticos, religiosos y rituales dentro del marco geográfico de Japón. Por el contrario, con su idea sobre la “razón del Estado” lo político no se desliga de lo cultural. Esta aproximación surge de un horizonte dual universalista-regionalista para estudiar el fenómeno misional. De hecho, Üçerler dilucida los propósitos globales de la misión jesuítica contraponiendo con las realidades locales de Asia del Este. Analiza así las contradicciones dentro de la política misional de *accommodatio* que se estaba dando en los confines del Asia-Pacífico dentro de la misma Compañía de Jesús, entre el concepto de “empresa” misional de Valignano y la idea de “empresa de China”, plan propuesto por Alonso Sánchez, S.J. en Filipinas. En otras palabras, se trataba de una confrontación entre la empresa española en China y la empresa portuguesa en Japón dentro del plan global de la misión jesuítica.⁹

Cabe recordar que el interés por estudiar el tema de las adaptaciones a las circunstancias políticas está íntimamente ligado al estudio de la empresa misionera del régimen español. En efecto, la

6 Takase Koichiro, *op. cit.*, pág. 222.

7 Bettray y Sebes, citados por Criveller, *op. cit.*, págs. 38-39.

8 M. Antoni J. Üçerler, S.J., “Valignano’s Mission Principles and East Asia”, en *Integration and Division between Universalism and Localism in Jesuit Mission Reports and Histories: Sophia University International Colloquium 2005 Report*, Tokyo, The Sophia University Research Group for Jesuit Mission Reports and Histories, 2006, pág. 86.

9 *Ibid.*, págs.86-90.

reorganización político-administrativa de la empresa evangélica es un tema de investigación que se ha desarrollado ampliamente dentro del círculo de los hispanoamericanistas, toda vez que en los territorios sometidos al dominio de la Corona española la conquista espiritual y la político-militar se llevaron a cabo de manera paralela. Lo anterior hizo que en el Imperio español se practicaran en mayor medida las adaptaciones político-sociales como parte de la estrategia de evangelización. Este fenómeno se ha denominado “imperialismo evangélico” como apunta John M. Headley.¹⁰

Las adaptaciones a las sociedades americanas se dieron también en el ámbito cultural. Por lo tanto, las tradiciones antropológicas, etnográficas, lingüísticas y musicales que perviven hoy en las comunidades indígenas se han considerado como frutos de las modificaciones transcurridas durante el virreinato. En especial, a los frailes de la primera generación como Pedro de Gante, O.F.M. (ca. 1479-1572) se les ha dado crédito por aplicar una política inclusiva y contribuir a la larga a la preservación del legado cultural indígena.¹¹ De sustentar esta idea, no se puede afirmar de manera esquemática que los frailes han destruido la cultura nativa imponiendo la cultura occidental, tal como ocurre cuando se aplica el calificativo de *tabula rasa* para explicar la teoría misional de las órdenes mendicantes dentro de la historiografía de la misión católica del Japón moderno temprano.

Asimismo, en relación con lo anterior, cabe agregar que la continuidad del legado cultural indígena se ha adjudicado no sólo a los mendicantes en la Nueva España, sino también a los jesuitas en Sudamérica, lo que comprueba la trascendencia del método de conversión utilizado por los misioneros pese a las diferencias de las órdenes religiosas y del marco geográfico. Por citar un ejemplo, Saito Akira, en su estudio sobre la misión jesuítica en la región de Moxos, Bolivia, en el siglo XVII, muestra que la identidad étnica y lenguaje de los mojeños no proceden directamente del pasado precolombino, sino que son herencias transformadas bajo el dominio español. En este proceso de etno-génesis y de conformación de una nueva tradición lingüística, la congregación de la población nativa y la creación de las repúblicas indígenas bajo los misioneros jugaron un papel crucial.¹²

La importancia de la disertación de Saito radica en plantear una reflexión historiográfica acerca de las interpretaciones tradicionales relativas a los métodos misionales de la Compañía de Jesús en Sudamérica. Por una parte, cuestiona un excesivo énfasis que se le ha dado a la singularidad de las labores evangélicas de los jesuitas, en especial, con respecto a las obras realizadas entre los guaraníes en Paraguay. Por otra parte, pone en tela de juicio la postura de considerar las actividades de la empresa jesuítica como antitéticas al colonialismo español. A su juicio, por más que haya habido particularidades en las labores misioneras jesuíticas, éstas no se salieron del marco teórico esencial de la política de colonización española: la reducción y reasentamiento de la población indígena para facilitar la cristianización y recaudación tributaria; la aplicación de la política de segregación para proteger a los nativos del abuso de los colonizadores españoles; y el establecimiento de un cuerpo gubernamental

10 Headley citado por M. Antoni J. Üçerler, *op. cit.*, pág. 90.

11 Lourdes Turrent, *La conquista musical de México*, México, FCE, 1996, págs.189-192.

12 Saito Akira, “Creation of Indian Republics in Spanish South America”, en *Integration and Division between Universalism and Localism in Jesuit Mission Reports and Histories*, *op. cit.*, págs.126-127.

indígena llamado cabildo. De tal forma que el citado autor concede importancia a la uniformidad que se presentó en la política evangélica continental pese a la diversidad dada al nivel local.¹³

A la luz de lo anterior, es oportuno reexaminar la postura tradicional de calificar la política misionera de los órdenes mendicantes con el concepto de *tabula rasa* exaltando de modo exclusivo la *accommodatio* practicada por los miembros de la Compañía de Jesús. En efecto, los franciscanos en Nueva España habían aplicado un método de *accommodatio* mucho antes que los jesuitas.¹⁴ Para esta revisión, se aclara primeramente cómo se definieron las teorías misionales del Asia Pacífico, y luego, las adaptaciones jesuíticas en Japón, así como las trascendencias institucionales e geográficas de los métodos de evangelización. Finalmente, se aborda la imposición de los valores culturales occidentales como límite de la *accommodatio* de los jesuitas.

Definición de las teorías misionales en el Asia Pacífico

Para ahondar en la política evangélica del Japón moderno temprano, no se puede hacer caso omiso de la conexión que hubo entre las misiones de América y las de Asia, dado que las experiencias que habían tenido en el Nuevo Mundo y las Filipinas fueron analizadas y consideradas para determinar los métodos evangélicos de Japón y China. Al respecto, baste recordar que Valignano, en su definición de la política humanista de *accommodatio* para Japón, tuvo que enfrentarse a una situación evangélica muy distinta en las Filipinas, donde la propaganda de fe católica se efectuaba sin impedimento debido a la conquista político-militar realizada por la Corona española.

Esta controversia sobre diferentes definiciones de la empresa misionera y de la política de adaptación en los confines asiáticos, llegó a culminar entre 1585 y 1587 en el debate a escala mundial en torno a la “empresa de la China” propuesto por Alonso Sánchez, S.J. (1547-1593) en Filipinas. Dicha empresa consistía en invadir China y asegurar la libertad de predicar el Evangelio mediante la fuerza de armas.¹⁵ Las personalidades que estuvieron involucradas en esta polémica fueron: Domingo de Salazar, O.P. (1512-1594), obispo de Manila; Antonio Sedeño, S.J. (1536-1595), superior de la orden jesuita de Filipinas; el mencionado Alonso Sánchez, S.J.; José de Acosta, S.J., teórico de las misiones en Perú; y finalmente Alessandro Valignano, S.J. Las discusiones se dieron bajo la tutela de Felipe II y su corte imperial de Madrid; el Superior General de la Compañía de Jesús, Claudio Aquaviva (1543-1615) y sus cancilleres en Roma; las autoridades eclesiásticas y civiles, además de los jesuitas de Manila; así como el padre Antonio de Mendoza, superior provincial de los jesuitas en Nueva España.¹⁶

13 *Ibid.*, págs. 128-133.

14 Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004, pág. 389.

15 Pierre-Antoine Fabre, “Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales: Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593”, en *Órdenes religiosos entre América y Asia: Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, coord. Elisabetta Corsi, México, El Colegio de México, 2008, págs. 85-92; Manel Ollé, *La empresa de China: De la armada invencible al galeón de Manila*, Barcelona, Acantilado, 2002, págs. 89-235.

16 M. Antoni J. Üçerler, S.J., *op. cit.*, pág. 89.

La presencia de Acosta en este debate, donde fue invitado especial bajo la recomendación de Valignano a Aquaviva, es de singular relevancia. La vivencia misionera en América y su consecuente formulación del método de adaptación se proyectó no sólo en la figura de Acosta, sino también en la de Salazar, dado que este obispo de Manila estuvo influido del pensamiento del fraile de la misma orden de predicadores, Bartolomé de las Casas. Este hecho es digno de ser destacado, puesto que un padre dominico intervino de manera directa en la política misionera de la Compañía de Jesús, lo que demuestra un nexo estrecho entre la política misional mendicante y la jesuítica.¹⁷ Asimismo, el padre Mendoza de Nueva España mantuvo comunicación constante con Sánchez de Filipinas, además de que Aquaviva consultó a aquel padre superior de la Nueva España acerca de la idea de “empresa” por medio de una continua correspondencia.¹⁸

Para la predicación en China hubo una contradicción entre la propuesta de entrar en dicho reino con tropas y la idea de una conquista pacífica. Sin embargo, el *Memoriale* de 1586 mostraba ya una reconciliación de tales ideas. En él se planteaba la fundación de un “*imperium*” utópico cristiano en China —no lejano a la “Ciudad de Dios” de san Agustín— bajo el dominio de la monarquía española. En su definición, la “cristianización” no debía efectuarse por fuerza y el concepto de “conquista” se refería sólo a la protección armada para permitir libertad de evangelizar. Asimismo, a diferencia de los pueblos de América y Sureste de Asia, los chinos y japoneses fueron calificados de gente “blanca” y “civilizada”.¹⁹ El refinamiento de la cultura sino-japonesa se reconoció ampliamente e incluso se la consideró “superior” a la europea en muchos aspectos. Debido a ello, el *Memoriale* referido carecía del objetivo de “civilizar” o “hispanizar” al pueblo chino. De tal forma que el tradicional concepto del “*imperium*” hispano-católico de la primera centuria de colonización en América —en el que la “*christianitas*” se había identificado con “*civitas*” y “*humanitas*” con “*hispanitas*”— fue puesto en tela de juicio al confrontarse con el proyecto misional en Asia del Este en el último cuarto del siglo XVI.²⁰

Detrás de todas estas reflexiones y cambios en la política evangélica del Extremo Oriente, el tratado de Acosta *De procuranda indorum salute* jugó un papel decisivo, ya que matizó el impreciso concepto de “Indias” e “indios” de tan heterogéneo nivel cultural distinguiéndolos en tres categorías de desarrollo cultural. Dado que los chinos fueron clasificados en el primer nivel, si se los sometiera a la ley de Cristo por la fuerza y con las armas, no se lograría otra cosa sino volverlos

17 Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid (de aquí en adelante BRAH), Cortes, 9/2667, leg. 7; Juan Francisco de San Antonio, O.F.M., *Chronicas de la Apostólica Provincia de S. Gregorio de Religiosos Descalzos de N.S.P.S. Francisco en las Islas Philipinas, China, Japón, &c.*, 2 tomos, Manila, Imprenta del convento de Ntra. Sra. de Loreto del pueblo de Sampaloc, 1738-1741, t. I, pág. 201; Regalado Trota José, *Simbahan: Church Art in Colonial Philippines 1565-1898*, Manila, Ayala Museum, 1991, pág. 21.

18 M. Antoni J. Üçerler, S.J., *op. cit.*, pp. 95-96; Lothar Knauth, “La nueva ruta de los evangelios”, en *El galeón del Pacífico Acapulco-Manila 1565-1815*, México, Gobierno Constitucional del Estado de Guerrero, 1992, pág. 124.

19 “Summarium indicum alterum P. Alexandri Valignani S.I. Visitoris” (Shimo, Japón, agosto 1580), en *Documenta Indica*, vol. XIII (1583-1585), ed. Iosephus Wicki, Romae, 1975 (Mon. Hist. Soc. Iesu, vol. 113, doc. 2), pág. 310; Pietro Tacchi Venturi S.J., “Il carattere dei giapponesi secondo i missionari del secolo XVI”, en *La civiltà cattolica*, anno 57º, vol. II, quaderno 1342, 19 mayo 1906, pág. 414.

20 M. Antoni J. Üçerler, S.J., *op. cit.*, págs. 92-96.

enemigos de la cristiandad.²¹ Por otra parte, también cabe indicar que para finalizar el siglo XVI, luego de haber experimentado diversas misiones en América, se dio un rechazo hacia conquistas violentas dentro de la misma corte de Felipe II, como expresa el teólogo jesuita Francisco Sánchez de manera siguiente:

No, nadie ha dicho que exista el derecho a predicar el Evangelio con las armas en la mano, de imponer por las armas la adhesión y la conversión al cristianismo. Imponer por las armas la libertad de la predicación evangélica, allí donde sea negada, esto puede estar permitido, y si lo ha dicho algún religioso de la Compañía, lo ha dicho con la Iglesia misma.²²

Las definiciones sobre la “empresa de China” fueron interrumpidas finalmente por la derrota de la Armada Invencible en 1588. Empero, estudiosos como Álvarez-Taladriz consideran que de cualquier forma no se habría aprobado dicho proyecto de Alonso Sánchez, puesto que no respondía ya a la teoría admitida de su momento.²³ Sea lo que fuere, para la comprensión de los procesos de formulación de la teoría misionera es de singular importancia el hecho de que se hayan manifestado distintos criterios en torno a la estrategia evangélica entre la “empresa” de China y la de Japón durante 1585-1587. Aquella proponía una adaptación o reorganización del sistema administrativo-operativo hispano como indica el *Memoriale*, mientras que la de Japón descansó, en la medida de lo posible, sobre el aprovechamiento de las estructuras político-sociales locales. Por cierto que la Corona portuguesa no prescindió de las ventajas de la conquista, como prueba su expansión asiática en el siglo XVI. No obstante, las situaciones inestables, devastadoras y bélicas del Japón de aquel entonces, denominadas hoy *Sengoku jidai* “periodo de los reinos combatientes”, impidió que la Compañía de Jesús disfrutara la misma posición política que en Mozambique, Goa, Malaca y Macao.²⁴ Además, el calificativo de los japoneses como “un pueblo noble y racional” fue aceptado ampliamente en Europa, lo cual hizo considerar a Acosta y a sus seguidores que en el caso de Japón, no se requería ni se justificaba una interferencia política de la monarquía ibérica para predicar el Evangelio.²⁵

Adaptaciones jesuíticas al contexto sociocultural y geopolítico de Japón

Valignano es la figura más resaltada cuando se aborda la adaptación de los misioneros a la sociedad japonesa. Empero, mucho antes de que dicho visitador arribara a tierras japonesas y codificara los

21 José Luis Álvarez-Taladriz, “La oposición del P. Alonso Sánchez, SJ, a expediciones de misioneros a China (1588)”, en *Estudios Hispánicos*, vol. 5, 1978, pág. 3.

22 *Ibid.*, pág. 17.

23 *Ibid.*, págs. 14-15.

24 M. Antoni J. Üçerler, SJ., *op. cit.*, págs. 94-96.

25 Joseph Francis Moran, *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*, London / New York, Routledge, 1993, pág. 99.

principios misionales en sus *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão* (1581), Cosme de Torres, quien asumió el cargo del Superior de la Compañía de Jesús en Japón desde que Francisco Xavier dejara el citado país en noviembre de 1551, aplicó una política de integración a las costumbres nativas e impulsó el uso de lengua japonesa para la predicación.²⁶ Ello permitió que Torres conformara los cimientos de la Iglesia japonesa.

Con todo, la Compañía de Jesús fue una institución que se caracterizó por la heterogeneidad de sus miembros, lo que llevó a que hubiera distintos criterios de adaptación. Por ejemplo, se dio una discusión sobre el vestuario. Al comienzo de sus labores apostólicas en Japón los jesuitas se vistieron según el hábito local pero Francisco Cabral, superior del Japón entre 1570 y 1581, ordenó que sus acólitos se vistieran con el hábito de la Compañía.²⁷ De igual modo, se presentó un cambio radical entre la teoría misional de Cabral y la de Valignano. Éste, como intelectual formado en el ámbito cultural del Renacimiento italiano e influido por la teoría de Acosta, formuló las reglas de interacción y adaptación a todos los niveles.

No obstante, en la práctica hubo cierto desfase. Desde el punto de vista documental pueden encontrarse diferentes criterios de adaptación tanto en el tiempo de Cabral como después del primer arribo de Valignano a Japón en 1579, ya que en ambos periodos coexistieron actitudes diferentes con respecto a la adaptación a la sociedad y cultura locales. Así, por ejemplo, una carta de 1575 proporciona la noticia de que los recién conversos destruyeron y quemaron las pagodas antiguas con mucho celo como si fueran cristianos de muchos años.²⁸ Pero también en aquellos años hubo posturas más pacíficas. Es decir, se desarmaron los templos nativos y se reutilizaron sus materiales para edificar las obras católicas como el caso de la iglesia de Tamba, construida en 1573 aprovechando los recursos de un templo budista de Kyoto.²⁹ Por otra parte, aun entrado el tiempo de Valignano, se siguió practicando la quema de las imágenes budistas de forma pública como sucedió en Arima en el año de 1584.³⁰ Empero, con el paso del tiempo, los propios señores cristianos se percataron de que estas acciones destructivas de los espacios sacros nativos y sus imágenes iban en contra del propósito apostólico, además de que provocaba conflictos con las autoridades budistas locales.³¹ También en relación con ello, cabe advertir que se legitimaban dos teorías distintas. Entre los paganos, la actitud violenta y destructiva de los ídolos podría provocar odio al cristianismo, por lo que se recomendó arrancar sus creencias a través del diálogo con sabiduría y suavidad. Por lo contrario, a los que habían

26 Carmelo Lisón Tolosana, *La fascinación de la diferencia: la adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis*, 1549-1592, Madrid, Akal, 2005, pp. 37-38; Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica: el Japón y el nuevo mundo hispánico, 1542-1639*, México, UNAM, IIH, 1972, pág. 221.

27 "Información que recibió el obispo del estado que tienen las cosas del Japón", Manila, 4 julio 1587, manuscrito de la Biblioteca Oriental (Toyo Bunko) en Tokyo, publicado por José Luis Álvarez-Taladriz, "Notas para la historia de la entrada en Japón de los franciscanos", en *España en Extremo Oriente: Filipinas, China, Japón. Presencia franciscana, 1578-1978*, Madrid, Cisneros, 1979, págs. 15-16.

28 BRAH, Cortes, 9/2663, f. 99v, carta de Miguel Vaz, Nagasaki, 3 agosto 1575.

29 BRAH, Cortes, 9/2663, f. 90v, carta de Luís Fróis, Kyoto, 17 junio 1573.

30 BRAH, Cortes, 9/2663, ff. 407v-408, carta de Damian Marín, Arima, 27 diciembre 1584.

31 Matsuda Kiichi, *Namban shiryō no hakken. Yomigaeru Nobunaga jidai*, Tokyo, Chuo Koronsha, 1991, pág. 145.

sido bautizados no se les permitía en absoluto una tolerancia hacia una superstición, puesto que se instruyó perseguirla con dureza y destruir todas las imágenes.³²

La aportación del método de la *accommodatio* propuesto por Valignano consistió en dar mayor énfasis a la comprensión de las características de la sociedad nativa, así como a la búsqueda de una forma de adaptación para establecer una relación armónica con los nobles, autoridades civiles y religiosas de Japón, además de la gente común.³³ En efecto, frente a la necesidad de acomodarse a las circunstancias políticas del contexto de *Sengoku*, Valignano, en su manual *Advertimentos e avisos...*, recomendó que debía tenerse mucho cuidado para no dar consejos relativos a provocar una guerra o proponer la paz; en el caso que fuera necesario ayudar a los señores cristianos nativos, había que efectuarlo sin que se aislara de otros señores manteniendo claramente su posición como auxiliar.³⁴

Asimismo, se aprovecharon las condiciones geopolíticas locales y de las estructuras sociales existentes en pro de la estrategia misionera de Japón. El ejemplo más notable es la concesión de la ciudad-puerto de Nagasaki, fundada hacia 1570 por Cosme de Torres para emprender el comercio exterior, y del puerto de Mogi a la Compañía de Jesús en 1580. Esta donación la propuso el *daimyo* cristiano Omura Sumitada (1533-1587) para protegerse de los ataques de Ryuzoji Takanobu (1529-1584), señor anticristiano de Hizen-Saga.³⁵ Valignano, por su parte, aceptó dicha oferta. En consecuencia, no sólo Nagasaki se convirtió en sede de la Iglesia japonesa, sino que junto con Mogi pasaron a la jurisdicción eclesiástica autónoma dentro del contexto geográfico de Japón. Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) les quitó la autonomía promulgando el edicto de expulsión de los *bateren* en 1587 y sometiendo Nagasaki bajo su dominio directo en 1588.³⁶ Por breve que fuera el tiempo en que los jesuitas gozaron de autonomía el hecho tuvo trascendencia histórica, toda vez que permitió a los misioneros consolidar las rutas de evangelización más importantes de Japón. En términos generales, de Nagasaki, centro misionero de Japón, emergía una red evangélica que conectaba diferentes fundaciones jesuíticas. En la península de Shimabara hubo una densa población cristiana debido a la conversión y apoyo del *daimyo* Arima Harunobu (1567-1612). Gracias a la donación de Mogi, un puerto periférico de Nagasaki, pero situado sobre la bahía de Tachibana, se pudo crear una ruta de comunicación corta para el traslado de Nagasaki a Shimabara, sin necesidad de pasar por el territorio dominado por Ryuzoji. De Shimabara la ruta evangélica continuaba hacia las provincias de Higo (actual Kumamoto) y Bungo (Oita). El camino de Higo-Bungo que utilizaron los misioneros era una vía de comunicación importante para el contexto local, ya que más allá de este camino, se extendía aún la ruta evangélica jesuítica atravesando por vía marítima el Mar Interior de Seto hasta llegar a Sakai y Kyoto.

32 José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987, vol. II, págs. 259-275.

33 Kawamura Shinzo, "An Evaluation of Valignano's Decision-making from the Viewpoint of Japanese Society", en *Integration and Division between Universalism and Localism in Jesuit Mission Reports and Histories*, op. cit., pág. 102.

34 M. Antoni J. Üçerler, S.J., op. cit., pág. 98.

35 Kawamura Shinzo, op. cit., pág. 101-114.

36 Okamoto Yoshitomo, *Namban bijyutsu*, Japón, Heibon-sha, 1968, pág. 29.

En suma, el aprovechamiento de las estructuras sociales nativas fue un factor fundamental para determinar las rutas de predicación. Para la creación de la vía cristiana que conectara Nagasaki con Bungo y Kyoto no se podía prescindir del importante papel que jugó la posesión jesuítica de Mogi. Al respecto, Kawamura Shinzo se cuestiona si Valignano estaría consciente de este verdadero valor de poseer los territorios de Nagasaki y Mogi al aceptar el regalo de Omura Sumitada. En realidad, ¿no fue Otomo Sorin, concedor de la política local, quien sugirió al visitador que aceptara la donación por su potencial y valor estratégico?³⁷ Respecto a estas reflexiones, vale la pena citar un documento del Archivum Romanum Societatis Iesu, donde el mismo Valignano afirma que el asunto relativo a dicha donación fue consultado y determinado entre todos los padres de Bungo y Kyoto.³⁸ De tal forma que la posesión de Nagasaki y Mogi no fue una idea propia y personal del visitador, sino una decisión tomada tras haber considerado las opiniones de todos los involucrados en las obras evangélicas. Además, teniendo presente el poder que Otomo ejercía en las tierras cristianas de Hizen, es muy probable que tras de las decisiones que los misioneros tomaron con respecto a la política evangélica o la adaptación al contexto político-social local, los *daimyo* cristianos pudieron desempeñar un papel importante mediante la asesoría y apoyo práctico.

Trascendencias institucionales y geográficas de los métodos evangélicos

Uno de los aspectos que se ha explorado menos son las coincidencias e incluso conexiones entre los trabajos precedentes de los jesuitas y las obras de los frailes. Pese a sus rivalidades, las labores mendicantes en Japón se iniciaron con el fin de apoyar las obras de los jesuitas, como el cronista Francisco Colín, S.J. (1592-1660) registra que el padre Coello, viceprovincial de los jesuitas de Japón, escribió al gobernador y al obispo de Manila en dos misivas en 1584 y 1585 solicitando que los franciscanos fueran auxiliares en la conversión.³⁹ Asimismo, los documentos expedidos en Manila en 1587 señalan la necesidad de enviar los frailes a Japón para resolver la falta de religiosos en aquellas tierras.⁴⁰ Por ende, no fue nada casual que los franciscanos comenzaran sus tareas estableciendo sus conventos en Kyoto, Nagasaki y Osaka, es decir, las ciudades donde había mayor población cristiana gracias a los trabajos precedentes de los padres de la Compañía de Jesús. Este hecho incluso es equiparable con las obras apostólicas realizadas por los franciscanos y dominicos en el siglo XIII en Europa: “El ideal de ir a las misiones pocas veces lograba realizarse, por lo que no se esforzaron por penetrar en

37 Kawamura Shinzo, *op. cit.*, págs. 108-114.

38 Archivum Romanum Societatis Iesu (de aquí en adelante ARSI), Jap. Sin. 8 I, ff. 272v-273, carta de Valignano, Nagasaki, 6 agosto 1580.

39 Francisco Colín, S.J., *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Iesus, fundación, y progresos de su provincia en las islas Filipinas* [Madrid, 1663], ed. P. Pablo Pastells, S.J., Barcelona, Imprenta y Litografía de Henrich y Compañía, 1902, Lib. III, cap. VIII, p. 357; Lorenzo Pérez, O.F.M., “Origen de las misiones franciscanas en el Extremo Oriente. II. Primera expedición de los franciscanos de Filipinas a la China, India Oriental y Japón”, en *Archivo Ibero-Americano*, t. I, 1914, pág. 331.

40 “Información que recibió el obispo del estado que tienen las cosas del Japón” (Manila, 4 julio 1587) y “Petición de los japoneses al obispo del envío de Religiosos de San Francisco y Santo Domingo a Japón” (Manila, 26 sep. 1587), documentos publicados por José Luis Álvarez-Taladriz, “Notas para la historia de la entrada en Japón de los franciscanos”, en *España en Extremo Oriente*, *op. cit.*, págs. 16, 20.

tierras de infieles, sino que se dedicaron a transformar la infraestructura de las comunidades cristianas ya existentes."⁴¹ En suma, desde el surgimiento de los órdenes los frailes reutilizaron lo existente o los trabajos apostólicos realizados en el tiempo anterior.

Si el objetivo principal de la entrada de los frailes en Japón fue ayudar a los jesuitas, es lógico que éstos les brindasen apoyos en diversos aspectos. Así, no sólo les ofrecieron hospedaje y manifestaron su conformidad con las fundaciones mendicantes, sino también les proporcionaron ayudas financieras ya sea en forma de limosna o préstamo. Pero, por otra parte, también hubo disgusto entre los jesuitas porque los frailes administraban a los cristianos bautizados por ellos sin su licencia.⁴²

Ahora bien, ¿en qué consistió concretamente el aprovechamiento de las obras previas de los jesuitas en Japón? En primer lugar, mientras éstos monopolizaron las labores misioneras en tierras japonesas, contribuyeron con una serie de investigaciones sobre las condiciones físico-ambientales, así como la política, historia, religión, lengua y costumbres de dicho país. Los mendicantes, por su parte, no sólo se apoyaron en dichos conocimientos, sino también reutilizaron los métodos y sistemas misionales creados por los jesuitas como la organización de los *dojuku* 同宿 o catequistas nativos,⁴³ los impresos de la Compañía de Jesús,⁴⁴ además de reforzar la devoción y cofradía de la Virgen del Rosario y el culto a los santos nombres de Jesús y María, que los jesuitas habían introducido y cultivado en Japón.⁴⁵

Asimismo, un manuscrito procedente del archivo franciscano de Pastrana, en la provincia castellana, demuestra cómo los frailes respetaron la política de adaptación que habían aplicado los jesuitas:

...a los cuales [cristianos japoneses] reprehendiendo el hermano fray Marcello porque tenían en medio de la yglesia una vasija grande de cobre, en que calentavan agua para beber una hierva que se usa beber en esta tierra [se refiere a *cha no yu* o ceremonia de té], y por qué comían en la yglesia, diciendo era contra San Pablo; respondiendolos que el P. Organtino les había dado licencia, respondió el dicho fray Marcello que le obedeciessen, y que aunque San Pablo decía que era malo comer en la yglesia, que el P. Organtino era gran santo y discípulo de Jesuchristo, que le obedeciessen. En esto y en todo lo demás que el dicho Fray Marcello hizo, siempre honró a los padres de la Compañía.⁴⁶

41 Wolfgang Braunfels, *Arquitectura monacal en Occidente*, Barcelona, Barral, 1975, pág. 193.

42 San Martín de la Ascensión y fray Marcelo de Rivadeneira, *Documentos franciscanos de la cristiandad de Japón (1593-1597)*. *Relaciones e informes*, ed. José Luis Álvarez-Taladriz, Osaka, [Eikodo], 1973, págs. 178, 187, 202-203.

43 *Ibid.*, p. 234; C.R. Boxer y J.S. Cummins, "The Domenican Mission in Japan (1602-1622) and Lope de Vega", en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXXIII, 1963, pág. 11.

44 BRAH, Cortes, 9/2666, f. 71, Antonio Colaço, S.I., Madrid, 4 enero 1628.

45 Honorio Muñoz, O.P., en *Los dominicos españoles en Japón (siglo XVII)*, separata de *Missionalia Hispánica*, año XXII, núms. 64-65, Madrid, Raycar, 1965, pág. 174.

46 Ms. Colección del P. Francisco de Montolla del Archivo Franciscano de la Provincia Castellana "San Gregorio Magno" en Pastrana, citado por Lorenzo Pérez O.F.M., "Cartas y relaciones del Japón", en *Archivo Ibero-Americano*, t. VI, 1916, págs.241-242.

Por lo que respecta a los dominicos, retomaron o continuaron los trabajos previos de los jesuitas y franciscanos. Hicieron buen uso de *dojuku* o catequistas nativos; aprovecharon los materiales impresos en lengua vernácula realizados por los jesuitas, así como los trabajos lingüísticos.⁴⁷ De esta manera, el vocabulario de la lengua japonesa fue compilado y traducido primero al portugués de mano de los jesuitas y después al castellano por los dominicos.⁴⁸

Por otra parte, hubo japoneses que fueron cristianizados por los jesuitas pero se convirtieron posteriormente en seguidores de las órdenes mendicantes, como el caso de Murayama Toan (1566-1619), gobernador de Nagasaki que perteneció primero a la Compañía de Jesús pero debido a la discordancia de opiniones, se volvió simpatizante y patrocinador de los dominicos.⁴⁹ En tomo a este gobernador Francisco Morales, O.P. (1567-1622) menciona que “era el amparo de todas las iglesias y religiones de Nagasqui y en particular él y sus hijos muy aficionados a la de San Francisco y San Domingo”.⁵⁰ Jacinto Orfanell, O.P. (1578-1622), por su parte, apunta que la gran mayoría de los fieles “...fueron bautizados ya desde niños por los padres de la Compañía de Jesús”.⁵¹ Esta afirmación concuerda con el hecho de que seis de los nueve sacerdotes dominicos japoneses que se ordenaron en el convento de Santo Domingo de Manila hacia 1625-1626, fueron educados en el colegio jesuítico de Nagasaki.⁵²

Como otro ejemplo relevante cabe citar la devoción y cofradía de la Virgen del Rosario. El culto a esta imagen mariana fue introducido por los primeros misioneros de la Compañía de Jesús y fue promovido por diferentes órdenes religiosas. En efecto, el padre franciscano Gerónimo de Jesús fundó la iglesia de Nuestra Señora del Rosario en Edo y estableció la cofradía del Rosario con licencia del padre provincial de la orden de predicadores de Manila,⁵³ aunque en opinión del cronista dominico Orfanell esta devoción no llegó a cobrar tanta vitalidad como la tuvo después con la llegada de los dominicos.⁵⁴

Hasta aquí se ha venido mostrando cómo los trabajos de los mendicantes en Japón se apoyaron sobre las obras previas de los jesuitas. Sin embargo, también es cierto que los antecedentes de las

47 C.R. Boxer y J.S. Cummins, *op. cit.*, pág. 11.

48 Archivo Franciscano Ibero-Oriental, F 1/18, “Vocabulario del Japon primero en portugues por los PP. de la Compañía de Jesus de aquel reyno y agora en castellano en el Colegio de Sto. Tomas de Manila”, Manila, Thomas-Jacinto Magahua, 1630.

49 *Katsuyama-machi iseki: Nagasaki-shi Sakura-machi shogakko shinsetsu ni tomonau maizo bunkazai hakkutsu chosa hokokusho*, Nagasaki, Nagasaki City Board of Education, 2003, pág. 85.

50 C.R. Boxer y J.S. Cummins, *op. cit.*, pág. 14.

51 *Ibid.*, pág. 27.

52 José Delgado García, O.P., *Kirishitan jidai no nihonjin dominikokaishi*, trad. Okamoto Tetsuo y Sakuma Tadashi, Tokyo, San Paulo, 2004, la primera parte.

53 José de San Jacinto Salvanes, O.P., Archivo Provincial del Santo Rosario de Manila, ms. 19, fol. 333, transcrito y mecanografiado en el acervo de la Biblioteca Nacional de Madrid: *Epistolario de los MM. Dominicos de Japón*, introducción de Honorio Muñoz, O.P., [s.l.], [s.a.], pág. 170.

54 Jacinto Orfanell, O.P., *Historia eclesiastica de los sucesos de la cristiandad de Japón, desde el año de 1602, que entro en el la Orden de Predicadores, hasta el de 1620*, Madrid, viuda de Alonso Martin, 1633, f. 64; Honorio Muñoz, O.P., *Los dominicos españoles en Japón (siglo XVII)*, *op. cit.*, pág. 168.

experiencias misioneras del Imperio español repercutieron en gran medida en la evangelización de aquel país. De hecho, los frailes establecieron capillas de visita en las zonas periféricas de las poblaciones principales, llamadas también cabeceras o doctrinas para reforzar la fe y comunidad cristiana de acuerdo con las estrategias misioneras aplicadas anteriormente tanto en América como en Filipinas.⁵⁵ Así, por ejemplo, los agustinos, quienes actuaron principalmente en Bungo y Nagasaki a fin de continuar las labores apostólicas emprendidas por los jesuitas en las citadas regiones, fundaron cuatro doctrinas: Usuki, Saeki, “Angatá” (Agata) en Hyūga y Nagasaki y una visita en “Tzucumi” (Tsukumi).⁵⁶

En el campo lingüístico, el método aplicado por los franciscanos en la Nueva España para obtener el conocimiento y dominio de las lenguas nativas, como es el caso del tratado de fray Alonso de Molina *Arte de la lengua Mexicana y Castellana* (México, 1571), fue trasladado a Oriente, marcando la pauta al método de aprendizaje de las lenguas asiáticas. De tal forma que los frailes menores también contribuyeron en obras lingüísticas, como el *Arte del idioma Japon* de fray Miguel Pérez.⁵⁷

De igual modo, cabe cuestionar la tendencia de adjudicar a los jesuitas la conversión de las personas de jerarquías altas y de los círculos elitista-intelectuales, mientras que los mendicantes se dedicarían a la predicación entre los plebeyos de las ciudades y a los campesinos. Esta idea se apoya en distintas fuentes: por una parte, los documentos jesuíticos apuntan la importancia de tener su casa en la zona más privilegiada de la población, en el área donde residían los señores principales. Quedándose alejados de la gente noble parecería pues que los padres de la Compañía de Jesús estarían allí con poco crédito.⁵⁸ Por otra parte, los cronistas franciscanos, como Martín de la Ascensión y Marcelo Rivadeneira, criticaron severamente la actitud de los padres jesuitas.⁵⁹ Éstos se reían de los frailes por estar cerca no sólo de los nobles, sino también de los pobres. Al respecto, se ha advertido la influencia del pensamiento aristotélico en Valignano, ya que éste diferenció a los japoneses “rationales y nobles” de los inferiores que –conforme al pensador griego– nacieron para servir a aquéllos. En suma, se ha encontrado un contraste entre la postura elitista de los jesuitas, quienes cultivaron la amistad con los personajes influyentes, y la de los mendicantes, que dieron más importancia a predicar con su hábito, rosarios y cruces entre las clases “ignorantes y olvidadas” de las zonas urbanas y rurales.⁶⁰

No obstante, las cartas expedidas por Luís de Almeida, Luís Fróis y Berchor de Figueiredo en la década de 1560, revelan que los jesuitas estaban desarrollando diversas actividades entre distintos estratos sociales, no sólo del núcleo urbano sino también del ámbito rural. Al respecto, Okada Akio advierte que se utilizaron diferentes métodos de evangelización según las clases y ámbitos sociales.

55 Lorenzo Pérez, “Apostolado y martirio del B. Luis Sotelo en el Japón (continuación)”, en *Archivo Ibero-Americano*, t. XXIII, 1925, pp. 148-149; Regalado Trota José, *Simbahan: Church Art in Colonial Philippines 1565-1898*, Manila, Ayala Museum, 1991, pág. 31.

56 Léon Pagès, *Nihon kirishitan shumonshi*, Tokyo, Iwanami Shoten, 1938, vol. I, págs. 82, 298, 300, 303, 314; Ángel Santos Hernández, S.J., *Las misiones bajo el patronato portugués (I)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1977, pág. 613.

57 Leandro Tormo Sanz, “Método de aprendizaje de lenguas empleado por los franciscanos en Japón y Filipinas (ss. XVI-XVII)”, en *España en Extremo Oriente*, *op. cit.*, págs. 382-385, 390-391.

58 BRAH, Cortes, 9/2663, f. 277v, carta de Gaspar Coello, Nagasaki, 16 febrero 1582.

59 San Martín de la Ascensión y fray Marcelo de Rivadeneira, *op. cit.*, págs. 73, 85, 179-180.

60 Charles Ralph Boxer, *op. cit.*, pp. 232-233; Joseph Francis Moran, *op. cit.*, págs. 97, 103-105, 109.

Es decir, para la conversión de la aristocracia y de los samuráis fue necesario aplicar una medida intelectual-racional, justificando los postulados católicos mediante argumentos filosóficos y científicos.⁶¹ Así por ejemplo, la crítica filosófica de la religión budista, al igual que la explicación del mundo metafísico y teológico con base en el conocimiento astronómico y meteorológico, visiones que fueron el punto de partida para convencer a japoneses de alto rango de los dogmas, tal y como muestra el compendio de la doctrina cristiana escrito para el colegio de Funai en 1593⁶² por Pedro Gómez, S.J. (1535-1600), viceprovincial de Japón.⁶³ Asimismo, hubo otros intereses no religiosos como tratos comerciales, adquisición de armas, transmisión del conocimiento científico de última punta sobre medicina, matemáticas, tecnología de navegación, extracción de minas, ingeniería civil, entre otros, que contribuyeron al desarrollo cultural, económico e industrial de la sociedad japonesa de la época. También cabe agregar que mediante el contacto con los misioneros se transmitieron no sólo el saber occidental, sino también el chino. Por citar un ejemplo, los jesuitas adaptaron el conocimiento de las hierbas medicinales chinas para la atención médica en el Japón, como en el caso del hospital de Funai.

Por otra parte, baste recordar que Luis Sotelo, O.F.M. (1574-1624) mantuvo un trato personal no sólo con Tokugawa Ieyasu, sino también con Date Masamune (1567-1636), *daimyo* de Mutsu 陸奥 u Oshu 奥州, actual región de Tohoku.⁶⁴ Así, Ieyasu le permitió predicar en Edo, dado que a él le interesaba aprovechar el conocimiento científico del fraile, además de que pretendía asimilar la tecnología de extracción minera de la Nueva España contando con su apoyo diplomático. Incluso, para obtener mayor beneficio tanto en las obras evangélicas como en los intercambios comercial-culturales, se planeó un proyecto de establecer una ruta de navegación directa entre la Nueva España y Japón sin hacer escala en Filipinas.⁶⁵ De igual modo, los franciscanos consiguieron el afecto de Date Masamune, "...lo qual tuvo principio de haver curado Fray Pedro de Burguillos a una concubina de dicho rey...".⁶⁶ Sotelo, por su parte, cultivó una amistad tan estrecha con dicho *daimyo* que no sólo obtuvo apoyos para edificar iglesias y predicar el Evangelio dentro de la región septentrional de Japón,⁶⁷ sino que durante el tiempo de persecución, cuando estuvo condenado a muerte fue liberado de la cárcel de Edo gracias a la ayuda de Masamune.⁶⁸ Además, de acuerdo con la voluntad de este

61 Okada Akio, *Kirishitan fūzoku to Namban bunka. Okada Akio chosakushū II*, Kyoto, Shibunkaku, 1983, págs. 6-8.

62 Cfr. Obara Satoru, *lezusukai Nihon korejiyo no kōgi yōkō*, 3 vols., Tokyo, Kyōbunkan, 1997-1999.

63 Hazama Yoshiki, "Kinsei ni okeru minshu to shukyo: kirishitan to ikko-shu", en *Hikaku Shukyogaku heno shotai. Higashi Ajia no shitenkara*, coord. Ashina Sadamichi, Kyoto, Koyo Shobo, 2006, pág. 69.

64 Acerca de las relaciones entre Luis Sotelo O.F.M. y Date Masamune véase: Scipione Amati, *Historia del regno di Voxv del Giappone dell'antichita, nobilita, e valore del svo re ldate Masamvne, delli favori, c'ha fatti alla christianità, e desiderio che tiene d'esser christiano, e dell'aumento di nostra santa sede in quelle parti*, Roma, Giacomo Mascardi, 1615; Ōtsuki Fumihiko, *A Brief Account of the Communication of Date Masamune with the Southern Barbarians*, Tokyo, Sakunami Seiryō, 1901.

65 BRAH, Cortes, 9/2666, f. 79.

66 Domingo Martínez, *Compendio histórico de la apostólica provincia de San Gregorio de Philipinas de religiosos menores descalzos de N.P. San Francisco, en que se declaran sus heroycas empressas, para la dilatación de nuestra santa fé por varios reynos, y provincias del Assia...*, Madrid, Imprenta de la viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1756, p. 152.

67 Léon Pagès, *op. cit.*, vol. I, págs. 308-309.

68 Juan de San Antonio, O.F.M., *Franciscos descalzos en Castilla la Vieja, chronica de la santa provincia de San Pablo, de la más estrecha regular observancia de N.S.P.S. Francisco*, 4 tomos, Salamanca, en la Imprenta de la Santa Cruz, 1728-1744, t. II, pág. 224.

daimyo, se organizó una embajada encabezada por Hasekura Tsunenaga, por vía México, con destino final a la corte imperial de España y al papado entre 1613 y 1620 con el fin de establecer un tratado de comercio.⁶⁹

Así pues el establecimiento de buenas relaciones con los representantes de las élites indígenas se convirtió en una estrategia misionera trascendental dentro de las diferentes órdenes religiosas. Por lo mismo, las negociaciones diplomáticas se realizaron de manera constante, aunque no siempre se lograron sus propósitos. Así, por ejemplo, en el año de 1602, los agustinos solicitaron un permiso a “Canzuye-dono”, señor de Higo, llevándole un buen presente. Empero, a causa de que éste aplicaba una política anticristiana e incluso había desterrado a los cristianos de su feudo el año anterior los frailes no consiguieron su objetivo.⁷⁰

En el caso de los dominicos, en 1609 el vicario provincial Francisco de Morales, O.P. se presentó ante la audiencia de Ieyasu en Suruga con el fin de solicitar un sitio para hacer un monasterio en Nagasaki y otro en la región de Kyoto.⁷¹ Un año después, José de San Jacinto, O.P. fundó iglesias en Kyoto y Osaka;⁷² y luego viajó por Edo para entrevistarse con Tokugawa Hidetada (1579-1632), hijo heredero de Ieyasu. En la corte de Edo, San Jacinto conoció a Date Masamune, quien había ido también a ver al hijo sucesor de Tokugawa. Masamune incluso ofreció apoyo al padre dominico para que los religiosos de su orden fundasen sus iglesias en su territorio. Aunque esta propuesta no se llevó a cabo por falta de personal,⁷³ estas noticias dilucidan que en Japón, donde no estuvo sometido al régimen de la monarquía ibérica, las conexiones personales con las autoridades nativas cobraron aun mayor importancia, dado que ello era el único medio para obtener el permiso de predicar y adquirir terrenos para fundar iglesias.

Los límites de la *accommodatio* de la Compañía de Jesús

Para finalizar el acercamiento comparativo a los métodos apostólicos entre los jesuitas y los mendicantes, así como la discusión sobre las adaptaciones al contexto local, vale la pena hacer mención de la política educativa del círculo misionero de Japón. En cuanto a la política educativa, los jesuitas crearon instituciones de diferente índole, de acuerdo con los objetivos y jerarquías sociales. Así hubo diferentes tipos de escuelas: las dedicadas a la enseñanza de la doctrina cristiana, las que se establecieron para la gente ordinaria, las que tuvieron como objetivo la preparación de los catequistas y, finalmente, las que instituyeron la medicina en Bungo, así como seminarios y colegios.⁷⁴ Como parte de la estrategia evan-

69 *Ibid.*, t. II, Lib. III, cap. XIV-XVI.

70 BRAH, Cortes, 9/2665, f. 70v, carta de Luís Cerqueira, 22 octubre 1602.

71 BRAH, Cortes, 9/2665, f. 94v, carta de Luís Cerqueira, Nagasaki, 15 marzo 1609.

72 Jacinto Orfanell, O.P., *op. cit.*, f. 8.

73 *Ibid.*, f. 8-8v.

74 Doroteo Schilling, O.F.M., *Attività scolastica dei gesuiti nel Giappone durante i secoli XVI e XVII*, extracto de *Il pensiero missionario*, vol. IX, 1937, págs. 7-12.

gética, tanto los jesuitas como los mendicantes concedieron importancia a la educación de los niños. Éstos asimilaron con mayor facilidad la nueva cultura; desempeñaron un papel primordial como puente de ambos mundos: europeo-cristiano y nativo, sobre todo en la etapa inicial de evangelización.⁷⁵ No obstante, una de las diferencias fundamentales entre las citadas órdenes religiosas consistió en el programa de estudios, ya que la *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús se contraponía a la tradicional división de materias en *trivium* y *quadrivium* introduciendo como novedad el estudio de los autores paganos, es decir los filósofos y escritores greco-romanos. Además, la preparación humanística de los jesuitas incluía diversas temáticas: retórica, lógica, física, fuerzas naturales, formas abstractas de la naturaleza, metafísica, matemáticas, astronomía, geografía, cartografía, mecánica, entre otras.⁷⁶

La política educativo-cultural de los jesuitas se distinguió por el carácter intercultural en términos actuales, puesto que se integró a los alumnos portugueses y japoneses en los mismos colegios y seminarios.⁷⁷ Además, se aplicó el sistema de educar a los nativos fuera de su país desde la primera fase evangélica. Así, Cosme de Torres envió a tres adolescentes japoneses al colegio de Goa en 1559 con el fin de formarlos en un ambiente netamente cristiano.⁷⁸ Bien es cierto que en el ámbito de las órdenes mendicantes también hubo nativos que se formaron fuera de Japón como fue el caso del beato Luis Sasada, O.F.M., nacido hacia 1598. En efecto, éste recibió una preparación sacerdotal en el convento de San Pedro y San Pablo de Michoacán⁷⁹ y se ordenó en Valladolid, actual Morelia.⁸⁰ No obstante, el motivo de su traslado a la Nueva España en compañía de Sotelo se debió a la prohibición del cristianismo en Edo en 1612. En ese sentido, hubo una diferencia fundamental con respecto al sistema educativo de la Compañía de Jesús.

La citada política educativa intercultural de la Compañía de Jesús fue reforzada por Valignano al finalizar el siglo XVI. Para este fin, la fundación del colegio de Macao fue de gran importancia, ya que éste se creó con el propósito de crear un centro de preparación para las misiones de Japón y China. El colegio referido funcionó no sólo para la capacitación de los religiosos occidentales destinados a las labores apostólicas en Japón, sino que se llevaban ahí a los japoneses para darles una formación cristiana occidental.⁸¹ Por lo mismo, en cuanto a los idiomas, se realizaba tanto el estudio del latín como del japonés.⁸²

75 Juan Ruiz-de-Medina, S.J., "The Role of Children in the Early Japanese Church", en *Portuguese Voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period*, ed. Peter Milward, Tokyo, Sophia University, The Renaissance Institute, 1994 (Renaissance Monographs, 20), págs. 59-78.

76 Gianni Criveller, *op. cit.*, págs. 4-5.

77 ARSI, Jap. Sin. 13 I, f. 7, carta de Pedro Gómez, Nagasaki, 18 oct. 1596.

78 Juan Ruiz-de-Medina, "Fusión de culturas en los extremos de Eurasia", en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. LXVI, 1997, pág. 173.

79 Bernward H. Willeke O.F.M., "Fukusha Luis Sasada: Francisco kai shushin no saisho no hojin shisai", en *Kirishitan kenkyu*, ed. Kirishitan bunka kenkyukai, Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1977, vol. 17, págs. 168-172.

80 Bernward H. Willeke O.F.M., "Fukusha Luis Sasada no denki ni kansuru Mekishiko no shiryō", en *Kirishitan kenkyu*, ed. Kirishitan bunka kenkyukai, Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1979, vol. 19, págs. 335-361.

81 ARSI, Jap. Sin. 11 II, f. 238, carta de Duarte de Sande, Macao, 29 enero 1591; ARSI, Jap. Sin. 12 II, f. 351, carta de Francisco Pasio, Nagasaki, 30 enero 1596.

82 ARSI, Jap. Sin. 12 II, f. 351v, carta de Francisco Pasio, Nagasaki, 30 enero 1596.

El plan de proporcionar una formación sacerdotal no fue sólo concebida para el colegio de Macao, sino también para el de Roma. Existe una referencia de 1592 que indica: “Este año quería llevar el P^e Visitador hasta ocho o diez hermanos japoneses y imbiarlos a estudiar a Roma y despues mirandose mejor esto parecio que aun no era tiempo hasta que se hiziesem mas...”.⁸³ También vale la pena indicar que Konishi Mancio, S.J. (m. 1644), el último sacerdote cristiano en el Japón, tuvo su formación en Roma. Como es de suponer, el objetivo de este sistema educativo intercultural no fue sino lograr la aculturación u occidentalización de los clérigos japoneses. De ser así, este hecho pone en evidencia lo relativo de la práctica de “*accommodatio*”, de la que tanto se ha hablado como característica de la política misionera de la Compañía de Jesús en Japón.

Referencias documentales y bibliográficas

Documentos inéditos

Archivo Franciscano Ibero-Oriental, Madrid

F 1/18, “Vocabulario del Japon primero en portugues por los PP. de la Compañía de Jesus de aquel reyno y agora en castellano en el Colegio de Sto. Tomas de Manila”, Manila, Thomas-Jacinto Magahua, 1630.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Roma

Jap. Sin. 8 I, ff. 272v-273, carta de Valignano, Nagasaki, 6 agosto 1580.

Jap. Sin. 11 II, f. 238, carta de Duarte de Sande, Macao, 29 enero 1591.

Jap. Sin. 11 II, f. 307, carta de Francisco Calderon, Amakusa, sep. 1592.

Jap. Sin. 12 II, ff. 351-351v, carta de Francisco Pasio, Nagasaki, 30 enero 1596.

Jap. Sin. 13 I, ff. 7-8, carta de Pedro Gómez, Nagasaki, 18 oct. 1596.

Biblioteca de la Real Academia de la Historia (BRAH), Madrid

Cortes, 9/2663, ff. 77-91v, carta de Luís Fróis, Kyoto, 17 junio 1573.

Cortes, 9/2663, ff. 97-102, carta de Miguel Vaz, Nagasaki, 3 agosto 1575.

Cortes, 9/2663, ff. 251-290, carta de Gaspar Coello, Nagasaki, 16 febrero 1582.

Cortes, 9/2663, ff. 406-408, carta de Damian Marín, Arima, 27 diciembre 1584.

Cortes, 9/2665, f. 70v, carta de Luís Cerqueira, 22 octubre 1602.

Cortes, 9/2665, f. 94v, carta de Luís Cerqueira, Nagasaki, 15 marzo 1609.

83 ARSI, Jap. Sin. 11 II, f. 307, carta de Francisco Calderon, Amakusa, sep. 1592.

Cortes, 9/2666, ff. 70-71v, Antonio Colaço, S.I., Madrid, 4 enero 1628.

Cortes, 9/2666, fs. 77-94v, Iuan Cevicos, 1628.

Cortes, 9/2667, leg. 7.

Biblioteca Nacional, Madrid

Epistolario de los MM. Dominicos de Japón, introducción de Honorio Muñoz, O.P., [s.l.], [s.a.].

Referencias Bibliográficas

Acosta, José de, *De procuranda indorum salute*, 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.

Álvarez-Taladriz, José Luis, "La oposición del P. Alonso Sánchez, S.J. a expediciones de misioneros a China (1588)", en *Estudios Hispánicos*, vol. 5, 1978, págs. 1-18.

———, "Notas para la historia de la entrada en Japón de los franciscanos", en *España en Extremo Oriente: Filipinas, China, Japón. Presencia franciscana, 1578-1978*, Madrid, Cisneros, 1979, págs. 3-32.

Bailey, Gauvin Alexander, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

Boxer, Charles Ralph, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1967.

Boxer, C.R. y J.S. Cummins, "The Dominican Mission in Japan (1602-1622) and Lope de Vega", en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXXIII, 1963, págs. 5-88.

Braunfels, Wolfgang, *Arquitectura monacal en Occidente*, Barcelona, Barral, 1975.

Colín, Francisco, S.J., *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Iesvs, fundación, y progresos de su provincia en las islas Filipinas* [Madrid, 1663], ed. P. Pablo Pastells, S.J., Barcelona, Imprenta y Litografía de Henrich y Compañía, 1902.

Criveller, Gianni, *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei / Brescia, Ricci Institute Variétés Sinologiques, Fondazione Civiltà Bresciana, 1997.

Delgado García, José, O.P., *Kirishitan jidai no nihonjin dominikokaishi*, trad. Okamoto Tetsuo y Sakuma Tadashi, Tokyo, San Paulo, 2004.

Documenta Indica, vol. XIII (1583-1585), ed. Iosephus Wicki, Romae, 1975 (*Mon. Hist. Soc. Iesu*, vol. 113, doc. 2).

Documentos franciscanos de la cristiandad de Japón (1593-1597). Relaciones e informes, ed. José Luis Álvarez-Taladriz, Osaka, [Eikodo], 1973.

- Fabre, Pierre-Antoine, "Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales: Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593", en *Órdenes religiosos entre América y Asia: Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, coord. Elisabetta Corsi, México, El Colegio de México, 2008, págs. 85-103.
- Gruzinski, Serge, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004.
- Hazama, Yoshiki, "Kinsei ni okeru minshu to shukyo: kirishitan to ikko-shu", en *Hikaku Shukyogaku heno shotai. Higashi Ajia no shitenkara*, coord. Ashina Sadamichi, Kyoto, Koyo Shobo, 2006.
- José, Regalado Trota, *Simbahan: Church Art in Colonial Philippines 1565-1898*, Manila, Ayala Museum, 1991.
- Juan de San Antonio, O.F.M., *Franciscos descalzos en Castilla la Vieja, chronica de la santa provincia de San Pablo, de la más estrecha regular observancia de N.S.P.S. Francisco*, 4 tomos, Salamanca, en la Imprenta de la Santa Cruz, 1728-1744, t. II.
- Juan Francisco de San Antonio, O.F.M., *Chronicas de la Apostólica Provincia de S. Gregorio de Religiosos Descalzos de N.S.P.S. Francisco en las Islas Philipinas, China, Japón, &c.*, 2 tomos, Manila, Imprenta del convento de Ntra. Sra. de Loreto del pueblo de Sampaloc, 1738-1741, t. I.
- Katsuyama-machi iseki: *Nagasaki-shi Sakura-machi shogakko shinsetsu ni tomonau maizo bunkazai hakkutsu chosa hokokusho*, Nagasaki, Nagasaki City Board of Education, 2003.
- Kawamura Shinzo, "An Evaluation of Valignano's Decision-making from the Viewpoint of Japanese Society", en *Integration and Division between Universalism and Localism in Jesuit Mission Reports and Histories: Sophia University International Colloquium 2005 Report*, Tokyo, The Sophia University Research Group for Jesuit Mission Reports and Histories, 2006, págs. 101-117.
- Knauth, Lothar, *Confrontación transpacífica: el Japón y el nuevo mundo hispánico, 1542-1639*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- , "La nueva ruta de los evangelios", en *El galeón del Pacífico Acapulco-Manila 1565-1815*, México, Gobierno Constitucional del Estado de Guerrero, 1992, págs. 113-151.
- Lisón Tolosana, Carmelo, *La fascinación de la diferencia: la adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Madrid, Akal, 2005.
- Martínez, Domingo, *Compendio histórico de la apostólica provincia de San Gregorio de Philipinas de religiosos menores descalzos de N.P. San Francisco, en que se declaran sus heroycas empresas, para la dilatación de nuestra santa fé por varios reynos, y provincias del Assia...*, Madrid, Imprenta de la viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1756.
- Matsuda, Kiichi, *Namban shiryō no hakken. Yomigaeru Nobunaga jidai*, Tokyo, Chuo Koronsha, 1991.
- Moran, Joseph Francis, *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*, London / New York, Routledge, 1993.

- Muñoz, Honorio, O.P., *Los dominicos españoles en Japón (siglo XVII)*, separata de *Missionalia Hispánica*, año XXII, núms. 64-65, Madrid, Raycar, 1965.
- Obara Satoru, *Iezusukai Nihon korejiyo no kōgi yōkō*, 3 vols., Tokyo, Kyōbunkan, 1997-1999.
- Okada Akio, *Kirishitan fūzoku to Namban bunka*. Okada Akio chosakushū II, Kyoto, Shibunkaku, 1983.
- Okamoto, Yoshitomo, *Namban bijutsu*, Tokyo, Heibon-sha, 1968.
- Ollé, Manel, *La empresa de China: De la amada invencible al galeón de Manila*, Barcelona, Acantilado, 2002.
- Orfanell, Jacinto, O.P., *Historia ecclesiastica de los sucesos de la cristiandad de Japón, desde el año de 1602, que entro en el la Orden de Predicadores, hasta el de 1620*, Madrid, viuda de Alonso Martin, 1633.
- Ōtsuki, Fumihiko, *A Brief Account of the Communication of Date Masamune with the Southern Barbarians*, Tokyo, Sakunami Seiryō, 1901.
- Pagès, Léon, *Nihon kirishitan shumonshi*, Tokyo, Iwanami Shoten, 1938, vol. I.
- Pérez, Lorenzo, O.F.M., "Origen de las misiones franciscanas en el Extremo Oriente: II. Primera expedición de los franciscanos de Filipinas a la China, India Oriental y Japón", en *Archivo Ibero-Americano*, t. I, 1914, págs. 301-332.
- , "Apostolado y martirio del B. Luis Sotelo en el Japón (continuación)", en *Archivo Ibero-Americano*, t. XXIII, 1925, págs. 145-220.
- , "Cartas y relaciones del Japón", en *Archivo Ibero-Americano*, t. VI, 1916, págs. 197-309.
- Reis Correia, Pedro Lage, "Alessandro Valignano Attitude toward Jesuit and Franciscan Concepts of Evangelization in Japan (1587-1597)", en *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, vol. 2, 2001, pp. 79-108.
- Ruiz-de-Medina, Juan, S.J., "The Role of Children in the Early Japanese Church", en *Portuguese Voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period*, ed. Peter Milward, Tokyo, Sophia University, The Renaissance Institute, 1994 (*Renaissance Monographs*, 20), págs. 59-78.
- , "Fusión de culturas en los extremos de Eurasia", en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. LXVI, 1997, págs. 167-184.
- Saito, Akira, "Creation of Indian Republics in Spanish South America", en *Integration and Division between Universalism and Localism in Jesuit Mission Reports and Histories: Sophia University International Colloquium 2005 Report*, Tokyo, The Sophia University Research Group for Jesuit Mission Reports and Histories, 2006, págs. 125-142.
- Santos Hernández, Ángel, S.J., *Las misiones bajo el patronato portugués (I)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1977.
- Schilling, Doroteo, O.F.M., *Attività scolastica dei gesuiti nel Giappone durante i secoli XVI e XVII*, extracto de *Il pensiero missionario*, vol. IX, 1937.

- Scipione Amati, *Historia del regno di Voxx del Giappone dell'antichita, nobilta, e valore del svo re Idate Masamvne, delli favori, cōha fatti alla christanità, e desiderio che tiene d'esser christiano, e dell'aumento di nostra santa sede in quelle parti*, Roma, Giacomo Mascardi, 1615.
- Tacchi Venturi, Pietro, S.J., "Il carattere dei giapponesi secondo i missionari del secolo XVI", en *La civiltà cattolica*, anno 57o, vol. II, quaderno 1342, 19 mayo 1906, págs. 414-434.
- Takase, Koichiro, "Kirishitan fukyo ni okeru «tekio» ni tsuite", en *St. Francis Xavier –His Life of Time–*, Tokyo, Tobu Museum of Art, Asahi Shimbun, 1999, págs. 222-230.
- Tormo Sanz, Leandro, "Método de aprendizaje de lenguas empleado por los franciscanos en Japón y Filipinas (ss. XVI-XVII)", en *España en Extremo Oriente: Filipinas, China, Japón. Presencia franciscana, 1578-1978*, dirección de Víctor Sánchez y Cayetano Sánchez Fuentes, Madrid, Cisneros, 1979, págs. 377-405.
- Turrent, Lourdes, *La conquista musical de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Üçerler, M. Antoni J., S.J., "Valignano's Mission Principles and East Asia", en *Integration and Division between Universalism and Localism in Jesuit Mission Reports and Histories: Sophia University International Colloquium 2005 Report*, Tokyo, The Sophia University Research Group for Jesuit Mission Reports and Histories, 2006.
- Willeke, Bernward H. O.F.M., "Fukusha Luis Sasada: Francisco kai shusshin no saisho no hojin shisai", en *Kirishitan kenkyu*, ed. Kirishitan bunka kenkyukai, Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1977, vol. 17, pp. 161-197.
- , "Fukusha Luis Sasada no denki ni kansuru Mekishiko no shiryō", en *Kirishitan kenkyu*, ed. Kirishitan bunka kenkyukai, Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1979, vol. 19, págs. 335-361.