

Hacia la construcción de una “historia de la aceptación *kirishitan*” Nuevas miradas a la evangelización de Japón¹

Towards the construction of a “History of kirishitan acceptance”. New perspectives on the evangelization of Japan

RIE ARIMURA

ORCID: [0000-0003-0686-6174](https://orcid.org/0000-0003-0686-6174)

*Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia,
Universidad Nacional Autónoma de México, CDMX, México
rie_arimura@yahoo.com.mx*

Resumen: En la historia de evangelización del Japón moderno temprano se ha enfatizado tradicionalmente en una “rápida conversión” basado en el número de bautizos masivos según lo señalan documentos históricos de los misioneros. No obstante, a partir de la década de 1990, se planteó un relativismo cultural en lugar de la generalización del fenómeno. Bajo esta perspectiva se indican distintos grados de comprensión de las doctrinas cristianas según los estratos sociales. Además, se trata de interpretar la historia desde el punto de vista del pueblo ordinario, contrastando con la historia convencional relatada desde el lado de los misioneros y las élites nativas. Así, se ha identificado la pervivencia de distintas tradiciones religiosas, en particular, estrechos vínculos entre la cristiandad japonesa y la escuela de la Verdadera Tierra Pura tanto en la estructura organizativa y el formato de predicación como en los conceptos doctrinales e imágenes devocionales. La teoría de la inculturación se refleja hoy en la propia definición del concepto “*kirishitan*”, que alude al mundo de creencias propias de Japón, caracterizado por las intersecciones de elementos derivados de diferentes religiones. Ello abre un nuevo debate sobre una “indigenización”² dentro de la mundialización católica.

¹ Este trabajo tiene la finalidad de presentar el marco teórico del proyecto PAPIIT IN401019 “Experiencia interreligiosa y arte durante la primera expansión europea: la devoción e imágenes del Rosario en el Japón (1549-1873)”, financiado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México.

² Respecto al concepto de “indigenización”, véase la página 11 de este trabajo.

Palabras clave: Misiones, modernidad, imperialismo, colonialismo, Escuela de la Verdadera Tierra Pura.

Abstract: The evangelization history of early modern Japan has traditionally emphasized “rapid conversion” based on the number of mass baptisms as noted in historical documents of missionaries. However, starting in the 1990s, cultural relativism was proposed instead of the generalization of the phenomenon. From this perspective, different degrees of understanding of Christian doctrines are indicated according to social strata. Furthermore, it is about interpreting history from the point of view of ordinary people, contrasting with conventional history told from the side of missionaries and native elites. Thus, the survival of different religious traditions has been identified close links between Japanese Christianity and the True Pure Land school both in the organizational structure and preaching format as well as in doctrinal concepts and devotional images. The theory of inculturation is reflected today in the very definition of the concept “*kirishitan*”, which refers to the world of beliefs typical of Japan, characterized by the intersections of elements derived from different religions. This opens a new debate about “indigenization” within Catholic globalization.

Keywords: Missions, modernity, imperialism, colonialism, True Pure Land school.

Citar como: Arimura. R (2023) Hacia la construcción de una “Historia de la aceptación kirishitan”: Nuevas miradas a la evangelización de Japón. *Revista Internacional de Estudios Asiáticos*, 3(1). 2-31 [10.15517/riea.v3i1.57077](https://doi.org/10.15517/riea.v3i1.57077)

Introducción

Para contribuir al debate sobre la inculturación de la fe en las misiones católicas en Asia, en este ensayo presento los marcos conceptuales que los investigadores utilizan actualmente para analizar e interpretar los procesos de recepción, adaptación y aceptación del catolicismo en el Japón moderno temprano. A este período de evangelización se denomina comúnmente “Siglo Cristiano” o “Siglo *Kirishitan*”,³ que abarca desde la llegada del jesuita Francisco Xavier (1506-1552) en 1549 hasta el martirio de Mancio Konishi (1600-1644), el último sacerdote católico en Japón, en 1644. Desde entonces, la comunidad *kirishitan* se vio obligada a continuar de manera clandestina sus creencias y prácticas religiosas sin la presencia de padre hasta anular la prohibición del cristianismo en 1873.⁴

La palabra japonesa *kirishitan* deriva del antiguo portugués *christão*. Los japoneses llamaron así a los conversos al cristianismo. No obstante, es importante puntualizar que “cristiano” y “*kirishitan*” no son sinónimos en sentido estricto, ya que este último término alude exclusivamente a las creencias y prácticas religiosas de la cristiandad en Japón entre 1549 y 1873, así como a sus creyentes. Se refiere a un cristianismo transmitido y entendido en el idioma japonés. Además, tiene distintas formas de transcripción, cuyos matices han cambiado según etapas históricas y posturas. Es decir, en el período de evangelización, el término *kirishitan* se escribió en los silabarios *hiragana* “きりしたん” y *katakana* “キリシタン”, así como combinando distintos *kanji* que tuvieran una equivalencia fonética (e.g. 吉利支丹, 切支丹, 幾里志多無, 貴理師端). Pero, los que mostraron hostilidad hacia los cristianos, transcribieron

³ El “Siglo Cristiano” es un término acuñado por Charles R. Boxer en su libro *The Christian Century in Japan, 1549-1650* [1951] (Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1967). Suele traducirse al japonés como “*Kirishitan seiki* キリシタン世紀 (Siglo *Kirishitan*)” o “*Kirishitan jidai* キリシタン時代 (período *Kirishitan*)”.

⁴ Kentarō Miyazaki, “Nihonjin no kirisutokyō juyō to sono rikai”, en *Nihonjin wa kirisutokyō wo donoyōni juyō shitaka* (How Christianity was accepted by the Japanese?) (Kioto: International Research Center for Japanese Studies, 1998), 188, <http://doi.org/10.15055/00005425>; Yoshiki Hazama, “Kinsei Nihon ni okeru kirisutokyō no dochakuka to *kirishitan* no junkyō”, *Ajia, Kirisutokyō, tagensei* 5 (2007): 24, <https://doi.org/10.14989/57706>

la misma palabra con caracteres negativos (e.g. 鬼利支端, cuyo primer *kanji* alude a *oni* (diablo); 切死丹, cuyo segundo carácter significa muerte). A partir del reinado del quinto *shōgun* Tokugawa, Tsunayoshi 綱吉 (1646-1709), se dejó de utilizar la transcripción 吉利支丹 para evitar el uso del mismo *kanji* 吉 del nombre del *shōgun*.⁵

Tras finalizar el largo periodo de la prohibición cristiana, se utilizaron indistintamente diferentes transcripciones tales como 切支丹 y 吉利支丹.⁶ Pero a partir de la década de 1940, se generalizó el uso del silabario *katakana* キリシタン. Kiyoto Furuno (1899-1979), por su parte, acuñó el término “キリシタニズム (*Kirishitanism*)” para referirse a la asimilación del catolicismo a través de los conceptos religiosos nativos.⁷ En cambio, Ikuo Higashibaba, en su libro *Kirishitan Juyōshi* (Historia de la aceptación *kirishitan*) publicado en 2018, optó por utilizar el silabario *hiragana* きりしたん, enfatizando así el sentido de japonización del fenómeno. Este autor aclara que en los *kirishitan-ban*, impresos producidos por la Compañía de Jesús en Japón a finales del siglo XVI y principios del XVII, se emplea principalmente la transcripción en el silabario *hiragana* きりしたん, por lo que decide respetar dicha escritura original. Además, el uso de *katakana* da una impresión de que una palabra extranjera está transcrita al japonés. Para comprender mejor las creencias *kirishitan*, cultivadas en el contexto religioso japonés, sería más pertinente usar el *hiragana*, que connota lo propiamente japonés. Para los conversos *kirishitan*, su mundo de creencias era lo que ellos podían entender en japonés. Aunque podían suponer que el origen del cristianismo era extranjero, para ellos, la palabra *kirishitan* no era un concepto de la religión y cultura ajena, sino que formaba parte del mundo propio. Por ende, a juicio de Higashibaba, transcribir dicha palabra en *katakana* distorsiona las creencias originales de los *kirishitan*.⁸

⁵ Shunsuke Ogawa, “Transformation in Japanese Society and Christian Vocabulary”, *The Japanese Journal of Language in Society* 13, n° 2 (2011): 6, https://www.jstage.jst.go.jp/article/jajls/13/2/13_KJ00008208082/_pdf/-char/ja.

⁶ *Report Upon Archaeological Research in the Department of Literature, Kyoto Imperial University* 7 (1926): 1-84, <https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/180752>.

⁷ Kiyoto Furuno, *Furuno Kiyoto chosakushū 5 Kirishitanizumu no hikaku kenkyū* (Tokio: Sanichi Shobō, 1973).

⁸ Ikuo Higashibaba, *Kirishitan Juyōshi*: Oshie to shinkō to jissen no shosō (Tokio: Kyōbunkan, 2018). 16-18.

En este trabajo, primero presento la construcción de los paradigmas historiográficos tradicionales y luego las reflexiones y propuestas metodológicas de los estudiosos actuales. Me centro particularmente en los debates sobre la recepción y aceptación del catolicismo en el Japón moderno temprano. Esta revisión historiográfica tiene la finalidad de mostrar cómo la teoría de la inculturación ha adquirido importancia en el estudio del fenómeno *kirishitan* en las últimas tres décadas. ¿Cómo las nuevas perspectivas de investigación han hecho cambiar la forma de entender la recepción del cristianismo? En particular, ¿cómo una “rápida conversión” de los japoneses que tanto se reitera en las fuentes misioneras, se ha interpretado como un fruto de la adaptación al contexto y tradiciones locales?

Construcción de los paradigmas historiográficos tradicionales

La historia de la cristiandad en el Japón moderno temprano comenzó a ser relatada en distintos formatos literarios. En el caso de las fuentes occidentales, existen textos epistolares como cartas anuas, crónicas, relaciones y literatura martirial. Los registros que dejaron los misioneros tuvieron la finalidad de informar a sus autoridades y compañeros las condiciones de las tierras locales, así como los avances o resultados de los trabajos evangélicos. Se enaltece la espiritualidad de los misioneros y conversos nativos que sacrificaron su vida por defender la fe cristiana. Los martirios como acto de suprema heroicidad llegaron a ser representados en la comedia *Los primeros mártires de Japón* y la prosa histórica *Triunfo de la fe en los reinos del Japón por los años de 1614 y 1615*, de Lope de Vega (1562-1635).⁹ Para el contexto europeo, el discurso martirial iba acorde con la ideología de la Reforma católica, toda vez que el decreto tridentino reafirmó el culto a los mártires y sus reliquias, tal y como se menciona que los fieles “...deben venerar los santos cuerpos de los santos mártires...”¹⁰

⁹ Para más información sobre las fuentes occidentales de la evangelización del Japón moderno temprano, véase Rie Arimura, “Las misiones católicas en Japón (1549-1639): análisis de las fuentes y tendencias historiográficas”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* XXXIII, n° 98 (2011): 55-73.

¹⁰ *El sacro santo y ecuménico concilio de Trento*, 3ª ed., trad. Ignacio López de Ayala según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564 (Madrid: Imprenta Real, 1787). 356.

En el ámbito japonés, en cambio, se desarrolló la literatura anticristiana durante el periodo de persecución. Los escritos de los dos jesuitas apóstatas: *Ha-Daiuru* (破提字子 Deus refutado, 1620), de Fabian Fukansai (1565-1621) y *Kengiroku* ([[[[野忠庵, 1636), de Cristóvão Ferreira (cuyo nombre japonés es Sawano Chūan 野忠庵, c. 1580-1650), dieron fundamentos teóricos para refutar el cristianismo desde el punto de vista doctrinal. Asimismo, se escribieron y publicaron obras divulgativas como *Kirishitan monogatari* (吉利支丹物語 *Cuentos de los kirishitan*, 1639), que relata la introducción del cristianismo, los debates entre el cristianismo y el budismo, la persecución contra los cristianos, mezclando realidad y ficción. Este género literario tuvo la finalidad de justificar la prohibición del cristianismo, tachándolo como una religión depravada. Para el surgimiento de una mirada científica al fenómeno *kirishitan*, se tuvo que esperar hasta los registros realizados por los confucionistas en el periodo Edo tardío.¹¹

Tras la reapertura política, diplomática y comercial de Japón a mediados del siglo XIX, la investigación comenzó a realizarse con base en los marcos teóricos y metodologías occidentales. El abordaje tradicional de estudios históricos se ha caracterizado por utilizar las fuentes misioneras sin cuestionar sus manipulaciones ideológicas y literarias. No obstante, los informes y crónicas tienen el propósito de defender y glorificar su orden, puesto que alaban la labor evangélica y exaltan la grandeza de los misioneros y mártires. Este discurso apologético institucional ha determinado, en gran medida, tanto los horizontes de investigación como las interpretaciones históricas.

¹¹ Por citar ejemplos, Tokugawa Mitsukuni (1628-1701), *daimyō* de Mito, reunió clandestinamente documentos y objetos devocionales relacionados con los *kirishitan* para editar un gran compendio histórico de Japón, titulado *Dai Nihon shi* 大日本史. Tachihara Suiken (1744-1823), que continuó esta labor, se encargó de elaborar un inventario de dicha colección en 1800 (吉利支丹法服諸器物目). El inventario de la indumentaria y artículos *kirishitan*). De igual modo, en el feudo Sendai, territorio del clan Date, se elaboraron dos registros sobre los objetos traídos a Japón por Hasekura Tsunenaga: Takano Munekane, Registros de la familia Takano (1774); Otsuki Gentaku, Kinjōhiun (1812).

Por una parte, en el albor de la construcción de la historia de la cristiandad japonesa, los estudiosos jesuitas contribuyeron a la localización, sistematización y edición de las fuentes de la Compañía. Léonard Joseph Marie Cros (1831-1913) y Georg Schurhammer (1882-1971) iniciaron el estudio biográfico de los misioneros destacados, en particular, San Francisco Xavier.¹² En cambio, la investigación sobre Alessandro Valignano (1539-1606) se ha centrado desde el principio en sus métodos de adaptación, tal y como muestra el libro de Josef Franz Schütte (1906-1981): *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan* (1951-1958). El desarrollo de esta línea de investigación está estrechamente vinculado con el contexto global actual, en el que se requiere una adaptación constante para lograr una convivencia armónica con el “otro” e inculturación.

Por otra parte, la tendencia de interpretar la historia de la evangelización conforme a los valores cristianos repercutió en la historiografía del siglo XX. No sólo historiadores jesuitas como Johannes Laures (1891-1959), sino también autores seculares como Yoshitomo Okamoto (1900-1972) consideraron la comunidad católica en Japón como una sociedad “utópica” y “libre”, mientras que la prohibición cristiana decretada por el shogunato Tokugawa en 1614 fue vista como una “tragedia”.¹³

La tendencia de fiar literalmente de las fuentes misioneras se observa también en el estudio de historiadores como Charles Ralph Boxer (1904-2000). Este investigador abordó la misión de Japón en el marco del expansionismo portugués. Apoyado en los documentos procedentes de los archivos de Macao y Lisboa y del Museo Británico, sostuvo la idea de una “rápida conversión” en Japón. Además, postuló que los jesuitas evangelizaron entre los estratos sociales altos, mientras que los mendicantes predicaron entre los pobres.¹⁴ Estas afirmaciones tuvieron aceptación amplia. Por citar un ejemplo, Akio Okada (1908-1982)

¹² Léonard Joseph Marie Cros, *Saint François de Xavier. Sa vie et ses letters*, 2 vols. (Toulouse: Edouard Privat, 1900); Georg Schurhammer, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, 4 vols. (Freiburg: Verlag Herder, 1955-1973).

¹³ Johannes Laures, *The Catholic Church in Japan* (Rutland / Tokio: Charles E. Tuttle Company, 1954), v; Yoshitomo Okamoto, *Namban bijutsu* (Tokio: Heibonsha, 1968). 27.

¹⁴ Boxer, *The Christian Century in Japan*.

¹⁵reafirmó una “rápida conversión” y “aniquilación” de las creencias y tradiciones anteriores. Para estos procesos, sostuvo la imposición cultural-religiosa del estrato social superior sobre el inferior.

Reconsideraciones sobre la recepción del cristianismo en Japón

La “popularización” o penetración del cristianismo entre japoneses ordinarios ha sido el tema de interés común y el punto de partida de reflexiones historiográficas para distintos investigadores. Como un estudio precedente, cabe mencionar el trabajo realizado por Kiyoto Furuno en la década de 1970. Este investigador analizó el fenómeno *kirishitan* desde la perspectiva de la sociología religiosa. Postuló que el catolicismo en Japón fue asimilado en una forma de sincretismo, por cuyo concepto se entiende una fusión de más de dos culturas sin modificar sus características esenciales. Además, lo comparó con el “*Christo-paganism*” de América Latina. Apuntó varios elementos paganos de la cristiandad japonesa por medio de explorar las creencias populares, el concepto del monoteísmo, la organización de cofradías, las conversiones colectivas, la renuncia masiva de fe y la formación de clérigos nativos. En otras palabras, los campesinos y pescadores se convirtieron en grandes números al catolicismo. Pero la educación religiosa no fue suficiente debido a la falta de maestros japoneses y la persecución contra los cristianos. Esta comunidad de estratos populares pervivió gracias a la organización de *kō* 講 “congregaciones”, que equivalían a cofradías, durante varios siglos de clandestinidad. No obstante, las creencias de los líderes de estas agrupaciones no eran monoteístas en sentido estricto, ya que creían en Deus y en Buda al mismo tiempo. Incluso en el primer siglo de evangelización, no se implantó el catolicismo europeo, sino una cristiandad pagana. Esta característica acentuó debido a la ausencia de misioneros y la severa política anticristiana en el tiempo posterior.¹⁶

¹⁵ Akio Okada, *Kirishitan fūzoku to Namban bunka*. Okada Akio chosakushū II (Kioto: Shibunkaku, 1983).

¹⁶ Furuno, *Furuno Kiyoto chosakushū* 5.

A partir de la década de 1990, distintos historiadores y estudiosos de la religión comparativa comenzaron a reflexionar los esquemas convencionales de interpretación. Bajo la influencia de la escuela de los *Annales* se ha replanteado la forma de aproximarse a la historia. Es decir, se ha reconocido la importancia de abordar los quehaceres humanos de manera global en lugar de centrarse en las negociaciones y los conflictos políticos y económicos entre los líderes de las misiones y las autoridades civiles japonesas. Por ende, se analizan estructuras sociales y movimientos colectivos. Se intenta reconstruir historias vistas “desde abajo”, desde el horizonte del pueblo ordinario, lo que contrasta con el paradigma tradicional de interpretarlas “desde arriba”, desde el lado de las autoridades político-institucionales. El nuevo método de estudio considera una gran variedad de tipos de evidencia visual, oral y estadística, a diferencia de la aproximación tradicional que se enfoca en los documentos oficiales. Además, apoyado en el relativismo cultural, se valoran elementos variados y opuestos en lugar de generalizar las características de cada fenómeno.¹⁷

La tendencia actual, representada por historiadores como Shinzō Kawamura y Yukihiro Ohashi¹⁸ y estudiosos de la Religión Comparativa como Ikuo Higashibaba y Yoshiki Hazama, se distingue por dar un mayor enfoque a la clase no elitista y esclarecer cómo este sector popular tomó un papel protagónico siendo sostén de la Iglesia japonesa. ¿Cómo el sistema de organización católica como cofradías y la fe *kirishitan* enraizaron hasta el fondo de la sociedad nativa? Al respecto, dichos investigadores consideran esencial la difusión de la escuela budista Jōdo Shinshū (“secta de la Verdadera Tierra Pura”) fundada por Shinran (1173-1262), en especial, la rama Honganji de la misma secta denominada Ikkō. Este grupo estaba conformado por el campesinado y adquirió especial fuerza a partir del siglo XV, es decir, desde un siglo antes de la llegada de los jesuitas.

La edificación del budismo en los estratos sociales ordinarios se debió a Rennyo (1415-1499), ya que este monje contribuyó a redactar

¹⁷ Ikuo Higashibaba, “Historiographical Issues in the Studies of Japanese Religion: Buddhism and Shinto in Premodern Japan”, *Pacific World, New Series* n° 10 (1994): 131-134.

¹⁸ Yukihiro Ohashi, *Kirishitan minsbūshi no kenkyū* (Tokio: Tokyodo, 2001).

las enseñanzas de Shinran en formato epistolar utilizando los silabarios japoneses kana en lugar de los complejos caracteres chinos con el fin de facilitar la comprensión de la lectura. Asimismo, se conformó una comunidad religiosa llamada *kō 講* “congregaciones” para la difusión y consolidación de las doctrinas en las provincias.¹⁹

El hecho de que la introducción del cristianismo se llevara a cabo bajo este contexto donde se habían creado nuevos métodos y organizaciones para popularizar la religión budista, permitió una “rápida conversión”, como señalan las fuentes. En efecto, los jesuitas se apropiaron de la tradición y estructura budista para la difusión y fortalecimiento de la fe, tal y como se manifiesta en los paralelismos entre la cristiandad y la secta de la Verdadera Tierra Pura.²⁰

El historiador Shinzō Kawamura aclara la introducción, adaptación y transformaciones de la *confraternitas* en el contexto local.²¹ Para este estudioso, resulta sugerente el paralelismo que existe entre la organización de las cofradías japonesas y la red organizativa laica de la escuela de la Verdadera Tierra Pura. Es de notar que el término *confraternitas* se asoció en japonés con el concepto *kō 講* “congregaciones” de la misma escuela budista. Además, para el lugar de encuentro, los seguidores de la escuela de la Verdadera Tierra Pura utilizaron una casa doméstica igual que los oratorios *kirishitan*, en vez de suntuosos santuarios. Ello iba acorde con el concepto del budismo popular que predicaba la salvación de la gente común y corriente.²²

¹⁹Yoshiki, Hazama, “Kinsei niokeru minshu to shukyo: *Kirishitan* to Ikko-shū”, en *Hikaku Shukuyogaku heno shotai: Higashi Ajia no shiten kara*, ed. por Sadamichi Ashina (Kioto: Koyo Shobo, 2006). 64-65.

²⁰Shinzō Kawamura, “An Evaluation of Valignano’s Decision-making from the Viewpoint of Japanese Society”, en *Integration and Division between Universalism and Localism in Jesuit Mission Reports and Histories: Sophia University International Colloquium 2005 Report* (Tokio: The Sophia University Research Group for Jesuit Mission Reports and Histories, 2006). 106.

²¹Shinzō Kawamura, *Kirishitan shinto soshiki no tanjō to benyō “konfurariya”kara “konfurariya” he* (Tokio: Kyōbunkan, 2003).

²²Shinzō Kawamura, *Sengoku shūkyō shakai = Shisōshi: Kirisitan jirei karano kōsatsu* (Tokio: Chisen Shokan, 2011).

De igual manera, Ikuo Higashibaba plantea la importancia de construir una “historia de aceptación” de las creencias *kirishitan*.²³ En este marco teórico se propone interpretar la religiosidad católica japonesa desde el lado de los receptores. Se pretende aclarar cómo los conversos japoneses percibían similitudes y diferencias de una nueva religión por medio de compararlas con las tradiciones religiosas nativas. ¿Hasta qué grado la conversión de los japoneses fue verdadera? Higashibaba indica que el nivel de conversión variaba según el estatus social de cada creyente. La religiosidad de los *daimyō* cristianos no era la misma que la de los conversos de clases bajas. No obstante, las prácticas y creencias religiosas de estos últimos no pueden considerarse simplemente como “herejía”.

Comúnmente juzgamos de manera esquemática si tal persona es de la religión A o de la religión B. Una vez realizado el rito de ingreso, clasificamos a esa persona en la nueva religión. Pero en el Japón moderno temprano, no había una distinción clara entre diferentes religiones. Incluso cabe recordar que la separación estricta entre el sintoísmo y el budismo se dio bajo la influencia de la ideología del periodo Meiji.²⁴ De esta forma, en el caso de los *kirishitan*, aun después de recibir el bautismo, no abandonaron por completo las creencias y tradiciones anteriores. Las fuentes misioneras mismas muestran la coexistencia del culto a Dios y al Buda Amida entre los conversos ordinarios.²⁵ En suma, las creencias *kirishitan* se encuentran en el cruce de elementos derivados de diferentes tradiciones religiosas. Es un mundo de creencias particulares de Japón.

Kentarō Miyazaki (1950-), en su artículo “*Nihonjin no kirisutokyo juyō to sono rikai* (La aceptación y comprensión del cristianismo de los japoneses)” (1998), indica que para aproximarse a los procesos de “contacto, recepción, transformación e indigenización”, es fundamental examinar cómo los japoneses entendieron y aceptaron el cristianismo cuando este fue transmitido al país. En las fuentes misioneras, se toma en cuenta sólo la cantidad de bautizados para informar el número de

²³ Higashibaba, *Kirishitan Juyōshi*.

²⁴ Higashibaba, “Historiographical Issues...”: 133.

²⁵ Luís Fróis, *Historia de Japam*, ed. por José Wicki (Lisboa: Presidência do Conselho de Ministros, Secretaria de Estado da Cultura, Direcção-Geral do Património Cultural, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976), vol. I, 259.

conversos. Pero ¿con qué criterios podemos considerar que los japoneses aceptaron de verdad el cristianismo? Miyazaki sistematiza las condiciones mínimas para ser cristiano de la manera siguiente:

1. Las condiciones formales
 - 1.1. Recibir el bautismo.
 - 1.2. Tener un vínculo con la comunidad cristiana, cumplir los mandamientos y realizar los sacramentos.
2. Las condiciones cualitativas
 - 2.1. Reconocer la existencia del Dios único absoluto y creador del mundo.
 - 2.2. Creer en la existencia del otro mundo (el paraíso e infierno) y desear la salvación del alma. Para ello, tener conciencia de propios pecados en este mundo y comprender la expiación.
 - 2.3. Comprender y practicar el espíritu cristiano (el amor por el prójimo).²⁶

En opinión de dicho investigador, aunque hayan recibido el bautismo, no podríamos llamarlos cristianos si no cumplen las obligaciones tales como asistir a la misa, confesarse, recibir el sacramento de la Eucaristía en el tiempo pascual, practicar el ayuno en determinados días y cooperar con el diezmo. Al respecto, el autor puntualiza que no se podría tomar en cuenta estas prácticas durante el tiempo de persecución. De igual modo, aunque cumplan todas las condiciones formales, difícilmente podríamos reconocerlos cristianos sin tener una comprensión doctrinal básica. Sin eliminar las creencias politeístas (*i.e.*, el culto a las deidades sintoístas, Buda y los ancestros), ni entender las doctrinas básicas como el juicio después de la muerte, la resurrección del cuerpo, el reconocimiento de pecados y la expiación para lograr la salvación, no habría diferencias con la religión nativa anterior desde el punto de vista cualitativo. En especial,

²⁶ Miyazaki, “Nihonjin no kirisutokyō juyō...”. 171.

la creencia en el Dios único y absoluto es un problema principal en las conversiones colectivas llevadas a cabo en Asia, África y Américas. Difícilmente se puede hablar de la aceptación del monoteísmo, toda vez que persistieron prácticas politeístas tradicionales entre pueblos nativos. En cambio, se abrirá una gran posibilidad si establecemos las metas de la cristianización en las cualidades espirituales como práctica del amor al prójimo, en lugar del criterio simplista tradicional del número de bautizos. Pero, mientras insistimos en el culto monoteísta, se cierra el horizonte de indigenización del cristianismo.²⁷

En la evangelización del Japón moderno temprano, se le dio prioridad a la expansión cuantitativa para evaluar la recepción del catolicismo y dejaron las cuestiones cualitativas como una tarea posterior. Miyazaki analiza los motivos de conversión y el grado de comprensión doctrinal según distintos sectores sociales: los samuráis, los intelectuales, los campesinos y pescadores, basándose principalmente en las fuentes jesuíticas. Apunta que la religiosidad de los conversos japoneses se caracteriza por desear beneficios de este mundo. Las reliquias, imágenes sagradas, cruces, medallas, rosarios y aguas benditas tenían una función mágica. Ello no muestra un cambio esencial con las creencias religiosas nativas ni una conversión a un monoteísmo.

Miyazaki vuelve a reflexionar la misma cuestión en su libro *Kakure kirishitan no jitsuzō: Nihonjin no kirisutokyō rikai to juyō* (La imagen real de los *kakure kirishitan*):²⁸ la comprensión del cristianismo por los japoneses y su aceptación), publicado en 2014. En este trabajo, el autor plantea una pregunta esencial: cuando la fuente misionera informa que hubo 40,000 conversos *christãos* en el primer medio siglo de evangelización en Japón, ¿a qué clase de personas se refieren “conversos *christãos*”? ¿Cómo eran las

²⁷ Miyazaki, “Nihonjin no kirisutokyō juyō...”. 171-173.

²⁸ Kentarō Miyazaki define que los *kakure kirishitan* (cristianos ocultos) son descendientes de los conversos al catolicismo del periodo de evangelización (1549-1644), pero no se integraron con la Iglesia católica pese a la anulación de la prohibición cristiana en 1873. Conservan el sistema de creencias heredadas desde el tiempo de persecuciones. Su religiosidad está vinculada estrechamente con las tradiciones nativas como sincretismo, el culto a los ancestros y beneficios obtenidos en este mundo.

creencias religiosas reales de esos “conversos”? Bajo un contexto marcado por constantes enfrentamientos bélicos, desde finales del periodo Sengoku hasta el establecimiento del shogunato Tokugawa en 1603, ¿en qué grado dichos “conversos *christãos*” tuvieron la oportunidad de aprender de manera correcta las doctrinas cristianas? Y en el caso que la hubieran tenido, ¿cuántas personas habrían sido capaces de negar de manera tajante las creencias y ritos sintoístas y budistas tradicionales de Japón? La “conversión” significa en sentido estricto creer en un único Dios absoluto y negar a las deidades sintoístas, Buda y Bodhisattvas. Para la cultura japonesa, el culto a los ancestros es una tradición milenaria. Precisamente, los altares budistas de cada hogar están destinados para dicho culto. De ser así, ¿esos “conversos” serían realmente capaces de quemarlos y destruirlos? Con excepción de fieles como Takayama Ukon (1552-1615), *daimyō* cristiano de Settsu, es difícil pensar que la gran mayoría de los “conversos *christãos*” hayan podido llevar en sentido verdadero una vida cristiana. Partiendo de esta hipótesis, Miyazaki ha postulado la posibilidad de un sincretismo o yuxtaposición de las creencias y ritos budistas, sintoístas y católicos en la religiosidad de los llamados “conversos *christãos*”.²⁹

En conclusión, Miyazaki apunta los dos puntos esenciales para discutir el problema de la aceptación del cristianismo en Japón: 1) ¿su creencia concede mayor importancia a la visión sobre otro mundo (la resurrección del alma y cuerpo y el paraíso) o beneficios de este mundo?; 2) ¿su culto es monoteísta o politeísta? En el contexto religioso japonés, aunque Miroku Bosatsu (Maitreya Bodhisattva) y Kannon (Bodhisattva de la compasión) ofrecen una salvación en la vida futura, desear beneficios de este mundo es la parte medular de las creencias del pueblo. Por lo mismo, el cristianismo fue aceptado como una religión de carácter mágico y sobrenatural, tal y como indica Kiyoto Furuno. Difícilmente se puede considerar que los japoneses entendieron la existencia del Dios único y absoluto. El cristianismo se fusionó con las creencias nativas. Sin embargo, no se puede negar totalmente la aceptación del cristianismo, ya que se practicó el amor al prójimo tanto en el periodo de evangelización como en el tiempo posterior de persecución. Además, los problemas fundamentales consisten en: ¿cómo explicar una gran cantidad de mártires y campesinos que defen-

²⁹ Kentarō Miyazaki, *Kakure kirishitan no jitsuzō: Nihonjin no kirisutokyo rikai to juyō* (Tokio: Yoshikawa Kobunkan, 2014). 6.

dieron su fe, pese a que no tuvieron la oportunidad de recibir suficiente educación cristiana y su mundo de creencias no cambió con la conversión al cristianismo? ¿Por qué el pueblo que parecía más gentil pudo integrarse a la Iglesia católica después de varios siglos de la prohibición cristiana?³⁰

Yoshiki Hazama, en su artículo “*Kinsei Nihon ni okeru kirisutokyō no dochakuka to kirishitan no junkyō* (La indigenización del cristianismo en el Japón moderno temprano y los martirios de los *kirishitan*)” (2007),³¹ apunta que con la llegada del misionero Bernard-Thadée Petitjean (1829-1884) a Nagasaki en 1864, “se descubrió” y “resucitó” a los antiguos conversos japoneses. De emplearse aquí el concepto de “resurrección”, estos creyentes debieron conservar las creencias católicas difundidas desde antes de la prohibición cristiana. Sin embargo, en los estudios precedentes, se enfatiza la “transformación” del catolicismo en el proceso de indigenización durante el periodo de prohibición. El problema de esta postura es que no se puede explicar numerosos martirios de estratos populares. El meollo del asunto está en el concepto de “indigenización”: ¿la religión transmitida se convirtió en algo completamente distinto? o ¿se conservan sus esencias adaptándose a las condiciones locales? Frente a estas preguntas, Hazama analiza las características de la “transformación” de las creencias *kirishitan*. Para ello, se aproxima a la circunstancia religiosa del Siglo *Kirishitan* desde la perspectiva de la “popularización”. Trata de encontrar motivos por los cuales los creyentes llegaron al martirio.

La investigación de Hazama parte de la reflexión sobre los siguientes postulados de Kentarō Miyazaki: una “transformación” se puede observar desde la etapa inicial de evangelización; es dudoso que se haya comprendido el Dios único y absoluto; la postura católica de creer en la resurrección del alma y cuerpo en el paraíso no es compatible con la actitud de desear beneficios de este mundo; en Japón no llegó a asimilarse el “cristianismo correcto” desde el inicio de la evangelización. Pero, Hazama cuestiona: ¿qué se entiende por el “cristianismo correcto”?

³⁰ Miyazaki, “Nihonjin no kirisutokyō juyō... 205-206.

³¹ Hazama, Yoshiki, “Kinsei Nihon ni okeru kirisutokyō no dochakuka to *kirishitan* no junkyō”. *Ajia, Kirisutokyō*, tagensei n° 5 (2007): 23-36.

Para poder hablar de una “transformación” del culto *kirishitan*, es necesario esclarecer si hubo diferencias en las creencias entre la etapa I (el periodo de evangelización: 1549-1644) y la etapa II (el tiempo posterior de persecución: 1644-1873). Estudios recientes tienden a no reconocer una continuidad entre ambas etapas. Pero transmitir las doctrinas cristianas empleando los términos budistas, así como el uso del agua bendita y cruces para obtener beneficios de este mundo se observan desde la etapa I. Por ende, cabe aclarar que la “transformación” de la etapa II es una transformación de qué cosas.³²

Para dilucidar esta cuestión, Hazama se apoya en la teoría de Ikuo Higashibaba. Para identificar las razones por las que se sostiene una “transformación” en la etapa II, es importante tomar en cuenta la diferencia de fuentes para aproximarse al fenómeno de ambos periodos. Las narrativas de las fuentes de la etapa I se centran en los misioneros y élites japonesas y son “historias vistas desde arriba”, es decir, desde el lado de estratos sociales altos. En contraste, las fuentes de la etapa II son “historias vistas desde abajo”, desde el lado del pueblo ordinario. Después de la expulsión de misioneros y la prohibición cristiana, las élites de la cristiandad japonesa desaparecieron y se quedaron solo los estratos sociales bajos. De ser así, las creencias no se transformaron en la etapa II, sino que en ésta se resaltó la religiosidad del pueblo. Las creencias entre élites y clases bajas fueron distintas. Las características religiosas de estratos populares, que suelen considerarse como una “transformación”, estaban presentes ya desde la etapa I. Por ende, se puede afirmar una continuidad de las creencias del pueblo entre ambas etapas.³³

Hazama indica que los puntos de comparación para sostener una “transformación” de la religiosidad popular japonesa deben ser el cristianismo transmitido por los misioneros desde Europa o el cristianismo actual. Pero ¿un cristianismo indigenizado no es un “cristianismo correcto”? Para responder a esta pregunta, dicho investigador define primero el concepto de “indigenización”. En su consideración, el sincretismo es un fenómeno en que coexisten elementos culturales y religiosos de distintos

³² Hazama, “Kinsei Nihon ni okeru kirisutokyō...” 23-26.

³³ Ikuo Higashibaba, *Kirishitanshi saikō: shinkō-juyō no shūkyō gaku* (Tenri: Tenri Daigaku Fuzoku Oyasato Kenkyūjo, 2006). 197.

orígenes, mientras que la “indigenización” se refiere al estado en que los elementos de una religión extranjera se transforman y enraízan mediante el contacto con la religión nativa. Empero, si el enraizamiento de una religión extranjera es un resultado de una indigenización, no existiría un “cristianismo puro”, toda vez que el cristianismo “se indigenizó” primero en Europa y luego en Américas antes de llegar a Japón.

Lo importante aquí es dilucidar qué elementos “ortodoxos” de la Iglesia Católica Romana fueron heredados y conservados en un cristianismo indigenizado. Al respecto, Hazama apunta el cambio de valores en la cristiandad japonesa con la introducción del catolicismo. Precisamente este fue un contexto fundamental para que surgieran numerosos mártires. Para que los creyentes entendieran y aceptaran el martirio, es indispensable comprender la visión del futuro del cristianismo, es decir, el concepto de Dios.³⁴

De ser así, ¿en qué consiste la visión futura en las creencias *kirishitan*? El jesuita Antonio Prenestino (c. 1543-1589) testifica en 1587 la afirmación de un *kirishitan* de querer recibir la vida eterna en la mano de Deus. El visitador Alessandro Valignano (1539-1606), en *Nihonno Katekizumo* (*Catecismo de Japón*) (Lisboa, 1586), expone el concepto de Deus a través de su creación del universo y la doctrina del ánima; eventualmente afirma que la salvación futura es posible sólo mediante Él. En *Dochirina kirishitan* (*Doctrina kirishitan*) (Nagasaki, 1591), se explica la estructura básica de otro mundo: la existencia del paraíso e infierno; pero antes de que el ánima entre al paraíso, está el purgatorio, donde se perdonan pecados. Los impresos de la Compañía de Jesús en Japón aclaran las condiciones de la salvación futura: la muerte, el juicio, el infierno y el paraíso.

El jesuita japonés Fabian Fukansai, por su parte, en su texto *Myōtei mondō* 妙貞問答 (1605), contrasta la visión futura cristiana con el budismo. El concepto de salvación también existe en el Budismo de la Tierra Pura, puesto que se puede ir al paraíso mediante el rezo al Buda Amida. No obstante, Fabian critica que no hay otra vida en dicha escuela budista y enfatiza que la vida futura otorgada por el cristianismo es la verdadera salvación. Hazama opina que difícilmente podríamos afirmar que la ma-

³⁴ Hazama, “Kinsei Nihon ni okeru kirisutokyō...”: 28-29.

yoría de los conversos de clases bajas entendieron con perfección todas las doctrinas. No obstante, en la *Dochirina kirishitan*, que aborda la escatología: la muerte, el juicio, el infierno y el paraíso, se aprovechó el formato literario de los *Ofumi* 御文, textos epistolares escritos en silabario *kana*, utilizados por Rennyō, reformador de la escuela de la Verdadera Tierra Pura, para predicar la salvación en otra vida por medio de pedir ayuda al Buda Amida. Ello indica que en el culto de dicha escuela budista había una base para recibir las creencias *kirishitan*.

Para los japoneses que se acostumbraban a limpias, debió ser difícil aceptar las doctrinas cristianas como el juicio después de la muerte y el sacramento de la penitencia. Pero los conversos debieron entender tanto la doctrina del ánima como la resurrección del alma y cuerpo en el paraíso. En conclusión, teniendo presente la estrecha relación entre la teología y su contexto, Hazama apunta la importancia de contextualizar las creencias *kirishitan*, que fueron recibidas en el proceso de “popularización” durante el Siglo *Kirishitan*. De afirmar que un “cristianismo puro” no existe en ningún lado, un cristianismo indigenizado practicado por los *kirishitan* también será un “cristianismo correcto”. Por lo mismo, el pueblo llegó al martirio creyendo en la vida futura ofrecida por *Deus*.³⁵

La asimilación de los conceptos cristianos en Japón

En la etapa inicial de la misión, el cristianismo fue entendido como una secta procedente de Tenjiku 天竺 (la cuna del budismo, *i.e.*, India). Ello se debía, por un lado, a la visión japonesa de ese entonces: el mundo se conformaba de tres países Tenjiku (India), Shintan 震旦 (China) y Honchō 本朝 (Japón).³⁶ Por otro lado, para transmitir los conceptos cristianos a los japoneses, Francisco Xavier (1506-1552) utilizó la palabra Dainichi 大日 “Gran Sol” (el Buda cósmico de la secta Shingon) para referirse a Dios. Después de percatarse de este error de traducción, la Compañía de Jesús optó por una medida cuidadosa respecto al uso de los términos budistas.

³⁵ Hazama, “Kinsei Nihon ni okeru kirisutokyō...”: 30-35.

³⁶ Martin W. Lewis y Kären E. Wigen, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography* (Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1997). 236.

El jesuita portugués Baltasar Gago (c. 1515-1583) notificó más de 50 palabras nativas que podrían provocar malentendidos (e.g. *jūji* 十字 “cruz”) en una carta fechada el 20 de septiembre de 1555.³⁷

Sin embargo, se emplearon paralelamente tanto la denominación *Deus* デウス como los conceptos confucianos para aludir a Dios. Así, se utilizó el término *Tendō* 天道 (Camino del Cielo) en *Kirishitan ōrai* 貴理師端往, un libro de texto editado para la escuela *kirishitan* en Gotō, Nagasaki hacia 1569.³⁸ De igual modo, se empleó el término *Tenshu* 天主 (dueño del Cielo) en *Nihonno Katekizumo* (*Catecismo de Japón*), de Valignano, traducido al japonés en 1581.

A partir de la década de 1590, con la introducción de una imprenta de tipos móviles desde Europa, se produjeron los impresos jesuíticos llamados *Kirishitan-ban*. En estos se respetó en mayor medida el criterio de utilizar los términos cristianos originales como デウス (*Deus*), アニマ (ánima), パライソ (Paraíso), インフェルノ (Inferno) y バウチズモ (bautismo).³⁹ Pero al mismo tiempo, dichos impresos siguieron apropiándose de distintos términos budistas, lo cual se puede considerar como una muestra de la política de adaptación de Valignano. A partir de lo aprendido de los errores cometidos en las misiones de la India, la Compañía se percató de que lo más importante no era conversiones colectivas superficiales, sino hacer entender las enseñanzas correctas. Para ello, era indispensable comunicar las doctrinas en japonés.⁴⁰

Por citar un ejemplo, de acuerdo con la política de respetar la lengua original para referirse a las palabras relacionadas con las doctrinas cristianas, la “Voluntad” de Dios se transcribía como “*ontaade* おんたあで (*Vontade*)”. No obstante, en varias partes de los impresos *Kirishitan-ban*,

³⁷ Yoshiki Hazama, “The Intention Behind Alessandro Valignano’s Use of Buddhist Terminology: A New Evaluation: Employing the Lens of “Japanese history” (1601)”, *Ajia, Kirisutokyō*, tagensei n° 13 (2015): 38, <https://doi.org/10.14989/197477>.

³⁸ Arimichi Ebisawa, “Shoki no *kirishitan-ban*”, *Shien, The Journal of Historical Studies*, Rikkyo University 34, n° 1 (1974). 2-3.

³⁹ Miyazaki, “Nihonjin no kirisutokyō juyō...”. 174-191.

⁴⁰ Hazama, “The Intention Behind Alessandro Valignano’s Use...”, 38.

se empleó el concepto religioso nativo “*gonaisbō* 御証” en lugar de “*ontaade*”. En la versión japonesa de *Contemptus Mundi* コンテムツスムンヂ (Asakusa, 1596), además de *gonaisbō*, se utiliza un número considerable de términos budistas tales como *shikishin* 色身 (rapukaya, el cuerpo físico); *kabō* 果報 (recompensa que recibe en este mundo de acuerdo con los actos de la vida anterior); *kuriki* 功力 (el poder milagroso adquirido a través del entrenamiento espiritual); *raigō* 下迎 (el descenso del Buda Amida a la Tierra). Al respecto, se ha señalado que para explicar las doctrinas cristianas, recurrieron a las palabras budistas, que eran familiares para el pueblo. A diferencia de la etapa inicial de evangelización, se confundía menos con el contenido budista para el año de publicación de dicho texto.⁴¹

Además del aprovechamiento de los términos budistas, las enseñanzas doctrinales de los *Kirishitan*-ban muestran parafraseos de algunos textos budistas. Por citar un ejemplo, en la traducción japonesa de *Guía do pecador* ぎやどへかどる, de fray Luis de Granada (1505-1588), editada por la imprenta jesuítica en Nagasaki en 1599, existe una oración similar a la que escribió Rennyō en su *Ofumi*, haciendo alusión a la impermanencia de la vida. ¿Acaso la Compañía de Jesús utilizó las expresiones de dichos textos epistolares de Rennyō? Al respecto, Hazama apunta que el concepto sobre la muerte está presente no sólo en la *Guía do pecador* sino también en la versión japonesa de *Contemptus Mundi*. El original en latín de este texto, *De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi*, de Thomas à Kempis (1380-1471), contiene una meditación sobre la muerte. Por ende, los jesuitas, al darse cuenta de que en el budismo existía un pensamiento que compartía con la *imitatio Christi*, que era la espiritualidad medular de la Compañía, aprovecharon este paralelismo para impulsar la comprensión del cristianismo.⁴²

La intersección doctrinal entre el catolicismo de la época tridentina y el Budismo de la Tierra Pura ha sido una línea de investigación fundamental en las últimas décadas. Yoshimi Orii realiza un estudio comparativo entre la versión definitiva de *Guía de pecadores* (1567), compuesta por Luis de Granada, y su traducción japonesa *Guía do pecador* (Nagasaki, 1599).

⁴¹ Hazama, “The Intention Behind Alessandro Valignano’s Use...”, 38-39.

⁴² Hazama, “The Intention Behind Alessandro Valignano’s Use...”, 39-40.

Demuestra cómo los conceptos dogmáticos católicos fueron traducidos utilizando términos budistas de la Verdadera Tierra Pura. Es decir, ¿cómo se emplean los conceptos “*tariki* 他力” (el poder de otro), que alude al poder salvador del Buda Amida, y “*jiriki* 自力” (el propio poder) para explicar la gracia divina y la voluntad humana del catolicismo? ¿Cómo la gracia de Dios o la benevolencia de Buda se relaciona con buenos actos en ambas religiones? Estas preguntas son claves para dilucidar la aceptación del catolicismo desde el punto de vista doctrinal.⁴³

La *Guía de pecadores*, de Luis de Granada, es un producto de la Reforma católica. El Concilio de Trento defendió los tres principios fundamentales del catolicismo: “1) la primacía absoluta de la acción divina en la obra salvífica; 2) la eficacia intrínseca de la justificación (gracia santificante); 3) la afirmación de la libertad humana y la importancia de las obras buenas y el valor de los méritos. Se puede hablar, entonces, de cooperación del hombre en la obra de la salvación.”⁴⁴ Por lo mismo, fray Luis expone la “recompensa por buenas obras” y el “castigo por maldad” e intenta guiarnos a la buena voluntad, ya que ello determina la “recompensa *post mortem*”.⁴⁵

En contraste, Shinran, fundador de la escuela de la Verdadera Tierra Pura, negó la salvación por buenas obras y postuló el “otro poder absoluto”. Su doctrina de *Akunin shōki* (一人正機 las personas malvadas como objeto de salvación), así como el concepto de *Tariki bongan* (他力本願 literalmente “el poder del otro” y “voto original”, es decir, el poder del voto original de Amida) plantean que sólo se debería recurrir a la salvación por la fe en el Buda Amida. No obstante, para la época de Rennyo, se aceptó la idea de la recompensa *post mortem* en el Budismo de la Tierra Pura. En opinión de Orii, esta coincidencia doctrinal permitió la transmisión, recepción y aceptación de los dogmas católicos en Japón. En efecto,

⁴³ Yoshimi Orii, “La intersección dogmática entre el catolicismo y el budismo Secta Pura en el Japón de los siglos XVI-XVII: un análisis bilingüe de las obras de fray Luis de Granada”, *Hispánica* 50 (2006): 115-134.

⁴⁴ Adolfo Galeano, *Idea cristiana del hombre y la ciberantropología: ensayo de antropología latinoamericana* (Bogotá: San Pablo, 2011), 225.

⁴⁵ Orii, “La intersección dogmática...”, 134.

se emplearon los términos de dicha escuela budista. La gracia divina se tradujo como “*tariki*” (el poder de otro), que se refiere a la benevolencia de Amida, mientras que la voluntad humana como “*jiriki*” (el poder propio). De igual modo, en la versión japonesa, la teoría de las indulgencias está explicada con el término budista “*bōsha* 報謝”, que muestra una gratitud infinita por la salvación de Amida. Este concepto original fue transformado y está empleado en el sentido de que el ser humano debe cultivar sus virtudes en respuesta a los beneficios que Dios nos ofrece.⁴⁶

Las experiencias interreligiosas entre el arte católico y el budista

En lo que atañe al campo del arte, los misioneros jesuitas⁴⁷ y autores civiles como Bernardino de Ávila Girón⁴⁸ y Francesco Carletti (1573-1636),⁴⁹ registraron de manera minuciosa las tradiciones artísticas locales y mostraron cierta admiración hacia ellas. El jesuita João Rodrigues Tçuzu (c. 1561-1633), por su parte, escribió un libro dedicado al *chanoyu*.⁵⁰ La ceremonia del té derivada del budismo Zen fue aprovechada como espacio para dialogar sobre cuestiones interreligiosas entre los jesuitas y los señores nativos.⁵¹

En particular, para la Compañía de Jesús, la investigación sobre las tradiciones arquitectónicas budistas fue un punto de partida para

⁴⁶ Orii, “La intersección dogmática...”, 116.

⁴⁷ Por ejemplo, João Rodrigues Tçuzu registra la arquitectura vernácula, así como la pintura japonesa. Al respecto, véase: Michael Cooper (ed.), *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640* (Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 1995). 215-217, 251-254.

⁴⁸ Bernardino de Ávila Girón describe los kimonos y el jardín japonés en “Relación del Reino de Nippon por Bernardino de Ávila Girón”, *Archivo Ibero-Americano* 37 (1934), 22; Cooper (ed.), *They Came to Japan... 222*.

⁴⁹ Francesco Carletti describió los biombos pintados. Al respecto, véase: Michael Cooper (ed.), *They Came to Japan... 219*.

⁵⁰ João Rodrigues Tçuzu, *Arte del Cha*, ed. por José Luis Álvarez-Taladriz (Tokio: Sophia University, 1954).

⁵¹ Tei Nishimura, *Kirishitan to sadō* (Osaka: Zenkoku Shobō, 1948); Naoko Frances Hioki, “Tea Ceremony as a Space for Interreligious Dialogue”, *Exchange* 42 (2013). 125-142.

determinar la forma de las iglesias católicas en Japón. Para distinguirse de los templos nativos y mostrar su propia identidad, Valignano recomendó el uso de planta oblonga en el capítulo VII “Do modo que se ha de ter en fabricar nosas cassas e igrejas em Jappão” de los *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão* (1581).⁵² De igual modo, distintas fuentes jesuíticas señalan el interés en edificar sus iglesias “a nuestro modo”. Sin embargo, el cumplimiento de dichos lineamientos fue relativo debido a la limitación de recursos o las vicisitudes sociales locales como las constantes guerras civiles y la política anticristiana. Así, una gran parte de los espacios litúrgicos *kirishitan* fueron reutilizaciones y adaptaciones de los templos budistas y casas domésticas.⁵³

Naoko Frances Hioki, por su parte, ha aplicado la teoría de la estética interreligiosa para dilucidar una intersección de las tradiciones pictóricas y simbólicas entre el arte católico y budista del Japón moderno temprano en distintos trabajos.⁵⁴ El arte entendido como experiencia estética intercultural e interreligiosa es una perspectiva emergente en los estudios de las religiones, como se puede observar en los trabajos como *Religious Aesthetics* (1989) de Franc Burch Brown y *The Community of the Beautiful: A Theological Aesthetics* (1999) de Alejandro García-Rivera. La investigación sobre lo intercultural e interreligioso trata de reconciliar los conflictos y oposiciones, no a través de la unidad monista, sino por medio de reconocer las relaciones que la unidad mantiene en la diversidad. Para ello, el diálogo interreligioso es clave, ya que este tiene como objetivo comprender la particularidad de la identidad religiosa. No se trata de

⁵² Alessandro Valignano, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, ed. por J.F. Schütte (Roma: Edizioni di “Storia e letteratura”, 1946), 270-281.

⁵³ Rie Arimura, “The Catholic Architecture of Early Modern Japan: Between Adaptation and Christian Identity”, *Japan Review* 27 (2014): 53-76.

⁵⁴ Naoko Frances Hioki, “The Shape of Conversation: The Aesthetics of Jesuits Folding Screens in Momoyama and Early Tokugawa Japan (1549-1639)” (Tesis doctoral, Faculty of the Graduate Theological Union, 2009); “Visual Bilingualism and Mission Art: A Reconsideration of “Early Western-Style Painting” in Japan”, *Japan Review* 23 (2011): 23-44; “Depictions of the Journey to the Heavenly Realm in Early Modern Catholic and Japanese Buddhist Iconography”, *Religion and the Arts* 20 (2016): 135-159.

llegar a un acuerdo total de una verdad o paradigma moral universal. Al decir de Alejandro García-Rivera, la estética interreligiosa contempla el vínculo afectivo que una obra de arte crea entre personas de diferentes tradiciones de fe. La sensibilidad estética asume un rol importante tanto para conformar fe como para crear una interreligiosidad.⁵⁵

Ahora bien, mi pregunta de los últimos años ha sido: ¿cómo aplicar el marco teórico denominado “historia de la aceptación *kirishitan*” en el estudio de la historia del arte? Si los investigadores han identificado diversas conexiones entre la religiosidad y organización de la comunidad católica japonesa y las de la escuela de la Verdadera Tierra Pura, ¿también se puede encontrar nexos entre las imágenes del arte *kirishitan* y las de dicha escuela budista? Al respecto, Shinzō Kawamura señala que a diferencia de las sectas budistas tradicionales, que elaboraron esculturas exentas de metal y madera, la escuela de la Verdadera Tierra Pura buscó la economía en las expresiones artísticas. Así, se empleó ampliamente el rollo colgante con la caligrafía del mantra “*Namu Amidabutsu*” o pintura de Amida Buda.⁵⁶ Este aspecto concuerda con el predominio de pintura y grabado en el arte *kirishitan*.

Por mi parte, intenté explorar las intersecciones entre las tradiciones de rezo budistas y católicas en mi artículo “El rosario y el *juzu*: experiencias interreligiosas del periodo *Kirishitan*”.⁵⁷ Por una parte, existe una marcada similitud formal y funcional entre las cuentas del rosario y la sarta budista, llamada *juzu* 珠 “cuentas para contar”. Por otra parte, existe una semejanza compositiva entre las dos pinturas japonesas de *La Virgen*

⁵⁵ Hioki, “The Shape of Conversation...”, 7-11.

⁵⁶ Kawamura, *Sengoku shūkyō shakai...* 52.

⁵⁷ Rie Arimura, “El rosario y el *juzu*: experiencias interreligiosas del periodo *Kirishitan*”, en *Ensayos del Seminario Permanente de Investigación de Arte y Cultura México-Japón. Volumen I. Miradas sobre las intersecciones culturales*, coord. por Amadís Ross y Miki Yokoigawa (México: Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de Artes Plásticas, Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Teatral Rodolfo Usigli, The Japan Foundation, 2022) (en prensa).

con el Niño y sus quince misterios, Loyola, Francisco Xavier (las versiones Harada y Higashi)⁵⁸ y *Taima mandala* del Budismo de la Tierra Pura.

En las versiones Harada y Higashi, igual que los precedentes europeos, las escenas de los quince misterios se leen desde la orilla izquierda de abajo hacia arriba (los cinco misterios gozosos); luego la lectura continúa en la franja superior, de izquierda a derecha (los cinco misterios dolorosos); y finalmente en la orilla derecha, de arriba a abajo (los cinco misterios gloriosos). El hecho de ordenar los misterios de la franja superior, de izquierda a derecha, muestra una occidentalización. Ello contrasta con el caso de la pintura *Los quince misterios del Rosario*, encontrada en Sotome, Nagasaki,⁵⁹ cuyo orden de lectura va acorde con la escritura japonesa, de derecha a izquierda. ¿Por qué las escenas de los quince misterios de las versiones Harada y Higashi muestran un mayor grado de aculturación en comparación con la versión Sotome? Al respecto, la secuencia narrativa de las versiones Harada y Higashi tiene cierta semejanza a la del *Taima mandala*, ya que en ambos casos, el orden de lectura sigue el sentido de las manecillas del reloj. Quizás ello haya facilitado la introducción y asimilación del orden de lectura occidental en las versiones Higashi y Harada.

⁵⁸ La versión Harada pertenece al Kyoto University Museum, mientras que la versión Higashi forma parte del acervo del Ibaraki City Cultural Museum.

⁵⁹ Esta pintura encontrada en Sotome estuvo bajo la custodia de la catedral de Urakami en Nagasaki. Antes de que se perdiera a causa de la caída de la bomba atómica en 1945, Tei Nishimura realizó un registro fotográfico y una descripción formal e iconográfica de la obra en su libro *Nihon shoki yōga no kenkyū* (Osaka: Zenkoku Shobō, 1945).

Conclusiones

La revisión crítica de las fuentes, así como el cambio de marcos teóricos han hecho cuestionar una “rápida conversión” y reconsiderar la recepción del cristianismo en Japón. La creencia en el Dios único y absoluto es un problema central en las conversiones masivas llevadas a cabo en las misiones de ultramar. Japón no fue una excepción, ya que se dio una continuidad de creencias y prácticas religiosas anteriores entre los supuestos conversos. Este hecho nos conduce a reflexionar cómo se define “ser cristiano” y qué se entiende por la “indigenización” de una religión mundial. Estudiar el caso japonés contribuirá al debate sobre la inculturación de la fe en distintos contextos de evangelización.

A diferencia de lo que se suele pensar, una yuxtaposición de creencias derivadas de diferentes tradiciones o un sincretismo religioso no se puede considerar simplemente como una “herejía”, toda vez que en Japón se practicó y enraizó el amor al prójimo entre los conversos. Además, hubo una comprensión sobre la visión del futuro del cristianismo, por lo que hubo numerosos martirios.

Asimismo, las intersecciones entre el cristianismo y el budismo han sido abordadas desde distintas perspectivas. Debido al error cometido por Francisco Xavier de traducir a Dios como “Dainichi”, se ha enfatizado en la política jesuítica de introducir los términos originales. Sin embargo, en la práctica, los términos budistas fueron aprovechados ampliamente para poder explicar los complejos conceptos cristianos en el idioma japonés. En este trabajo, se ha mostrado la importancia que está adquiriendo la línea de investigación sobre las conexiones entre la cristiandad japonesa y la escuela de la Verdadera Tierra Pura. Con todo, aún hace falta explorar los nexos entre las imágenes de ambas religiones. ¿Cómo aplicar el marco teórico de la “historia de la aceptación *kirishitan*” en la cultura visual y material? Esto es una tarea futura de investigación.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Daniel Heller-Roazen, trans. Stanford University Press, 1998
- Arimura, Rie. “Las misiones católicas en Japón (1549-1639): análisis de las fuentes y tendencias historiográficas”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* XXXIII, no. 98 (2011): 55-106.
- _____. “The Catholic Architecture of Early Modern Japan: Between Adaptation and Christian Identity”. *Japan Review* n° 27 (2014): 53-76.
- _____. “El rosario y el juzu: experiencias interreligiosas del periodo Kirishitan”. En *Ensayos del Seminario Permanente de Investigación de Arte y Cultura México-Japón. Volumen I. Miradas sobre las intersecciones culturales*, coordinado por Amadís Ross y Miki Yokoigawa. México: Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de Artes Plásticas, Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Teatral Rodolfo Usigli, The Japan Foundation, 2022 (en prensa).
- Ávila, Bernardino. “Relación del Reino de Nippon por Bernardino de Ávila Girón”, *Archivo Ibero-Americano* n° 37 (1934): 5-48.
- Boxer, Charles. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1967.
- Cooper, Michael. *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 1995.
- Cros, Léonard Joseph Marie. *Saint François de Xavier. Sa vie et ses lettres*, 2 vols. Toulouse: Edouard Privat, 1900.
- Ebisawa, Arimichi. “Shoki no kirishitan-ban”. *Shien, The Journal of Historical Studies*, Rikkyo University 34, n° 1 (1974): 1-42.
- El sacro santo y ecuménico concilio de Trento*, 3ª ed., trad. Ignacio López de Ayala según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564. Madrid: Imprenta Real, 1787).

- Fróis, Luís. *Historia de Japam*, editado por José Wicki. Lisboa: Presidência do Conselho de Ministros, Secretaria de Estado da Cultura, Direcção-Geral do Património Cultural, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976, vol. I.
- Furuno, Kiyoto. *Furuno Kiyoto chosakushū 5 Kirishitanizumu no hikaku kenkyū*. Tokio: Sanichi Shobō, 1973.
- Galeano, Adolfo. *Idea cristiana del hombre y la ciberantropología: ensayo de antropología latinoamericana*. Bogotá: San Pablo, 2011.
- Hazama, Yoshiki. “Kinsei Nihon ni okeru kirisutokyō no dochakuka to kirishitan no junkyō”. *Ajia, Kirisutokyō, tagensei* n° 5 (2007): 23-36. <https://doi.org/10.14989/57706>.
- Hazama, Yoshiki. “Kinsei niokeru minshu to shukyo: Kirishitan to Ikko-shū”. En *Hikaku Shukyogaku beno shotai: Higashi Ajia no shiten kara*, editado por Sadamichi Ashina. Kioto: Koyo Shobo, 2006.
- Hazama, Yoshiki. “The Intention Behind Alessandro Valignano’s Use of Buddhist Terminology: A New Evaluation: Employing the Lens of “Japanese history” (1601)”. *Ajia, Kirisutokyō, tagensei* n° 13 (2015): 35-52. <https://doi.org/10.14989/197477>.
- Higashibaba, Ikuo. “Historiographical Issues in the Studies of Japanese Religion: Buddhism and Shinto in Premodern Japan”. *Pacific World, New Serie* n° 10 (1994): 131-156.
- Higashibaba, Ikuo. *Kirishitanshi saikō: shinkō-juyō no shūkyō gaku*. Tenri: Tenri Daigaku Fuzoku Oyasato Kenkyūjo, 2006.
- Higashibaba, Ikuo. *Kirishitan Juyōshi: Oshie to shinkō to jissen no shosō*. Tokio: Kyōbunkan, 2018.
- Hioki, Naoko Frances. “The Shape of Conversation: The Aesthetics of Jesuits Folding Screens in Momoyama and Early Tokugawa Japan (1549-1639)”. Tesis doctoral, Faculty of the Graduate Theological Union, 2009.
- Hioki, Naoko Frances. “Visual Bilingualism and Mission Art: A Reconsideration of “Early Western-Style Painting” in Japan”, *Japan Review* n° 23 (2011): 23-44.

- Hioki, Naoko Frances. "Tea Ceremony as a Space for Interreligious Dialogue". *Exchange* n° 42 (2013): 125-142.
- Hioki, Naoko Frances. "Depictions of the Journey to the Heavenly Realm in Early Modern Catholic and Japanese Buddhist Iconography". *Religion and the Arts* n° 20 (2016): 135-159.
- Kawamura, Shinzō. *Kirishitan shinto soshiki no tanjō to henyō "konfurariya" kara "konfurariya" he*. Tokio: Kyōbunkan, 2003.
- Kawamura, Shinzō. "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*, 101-117. Tokio: The Sophia University Research Group for Jesuit Mission Reports and Histories, 2006.
- Kawamura, Shinzō. *Sengoku shūkyō shakai = Shisōshi: Kirisitan jirei karano kōsatsu*. Tokio: Chisen Shokan, 2011.
- Laures, Johannes. *The Catholic Church in Japan*. Rutland / Tokio: Charles E. Tuttle Company, 1954.
- Lewis, Martin W. y Kären E. Wigen, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1997.
- Miyazaki, Kentarō. "Nihonjin no kirisutokyō juyō to sono rikai". En *Nihonjin wa kirisutokyō wo donoyōni juyō shitaka (How Christianity was accepted by the Japanese?)*, 169-212. Kioto: International Research Center for Japanese Studies, 1998. <http://doi.org/10.15055/00005425>
- _____. *Kakure kirishitan no jitsuzō: Nihonjin no kirisutokyō rikai to juyō*. Tokio: Yoshikawa Kobunkan, 2014.
- Nishimura, Tei. *Nihon shoki yōga no kenkyū*. Osaka: Zenkoku Shobō, 1945.
- _____. *Tei. Kirishitan to sadō*. Osaka: Zenkoku Shobō, 1948.
- Ogawa, Shunsuke. "Transformation in Japanese Society and Christian

- Vocabulary”. *The Japanese Journal of Language in Society* 13, n° 2 (2011): 4-19. https://www.jstage.jst.go.jp/article/jajls/13/2/13_KJ00008208082/_pdf/-char/ja.
- Ohashi, Yukihiro. *Kirishitan minshūshi no kenkyū*. Tokio: Tokyodo, 2001.
- Okada, Akio. *Kirishitan fūzoku to Namban bunka. Okada Akio chosakushū II*. Kioto: Shibunkaku, 1983.
- Okamoto, Yoshitomo. *Namban bijutsu. Tokio: Heibonsha, 1968. Report Upon Archaeological Research in the Department of Literature, Kyoto Imperial University n° 7 (1926): 1-84*. <https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/180759>.
- Orii, Yoshimi. “La intersección dogmática entre el catolicismo y el budismo Secta Pura en el Japón de los siglos XVI-XVII: un análisis bilingüe de las obras de fray Luis de Granada”. *Hispanica* m° 50 (2006): 115-134.
- Rodrigues Tçuzu, João. *Arte del Cha*, editado por José Luis Álvarez-Taladriz. Tokio: Sophia University, 1954.
- Schurhammer, Georg. *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, 4 vols. Freiburg: Verlag Herder, 1955-1973.
- Valignano, Alessandro. *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, editado por J.F. Schütte. Roma: Edizioni di “Storia e letterature”, 1946.