

IMAGEN DE LOS JAPONESES EN EL PENSAMIENTO DE LOS MISIONEROS: UN ESTUDIO COMPARATIVO DE SUS EFECTOS EN LOS INTENTOS PROSELITISTAS EN JAPÓN Y LA NUEVA ESPAÑA

J. JORGE KLOR DE ALVA

A PESAR DE SUS OBVIOS aspectos ortodoxos, la Iglesia Católica del siglo XVI mostraba muchas otras características. La forma en que los propagandistas presentaban el cristianismo a los nuevos pueblos descubiertos dependía de numerosos factores, incluyendo las órdenes misioneras, el grado en que las culturas nativas se aproximaban a la europea, la fuerza de control político y militar de que gozaban los intrusos y la raza de los que se intentaba bautizar. Estas variables, entre otras muchas, afectaban la imagen que los europeos tenían de los pueblos que debían enfrentar. A su vez, esta imagen determinaba no sólo la forma en que el cristianismo sería introducido sino también su contenido.

El diálogo de 1550 entre jesuitas y budistas, comparado con el coloquio de 1524 entre franciscanos y aztecas

Quisiera apoyar las afirmaciones anteriores, en parte, comparando brevemente dos "diálogos" del siglo XVI sobre religión, cuyos participantes fueron misioneros y no creyentes. El primero, que es el que me interesa especialmente, es un registro de los debates que tuvieron lugar en 1551 entre el jesuita español Cosme de Torres y los budistas de Yamaguchi.¹ El

¹ Para el texto en alemán y español de las cartas más importantes, véase Grog Schurhammer, S.J., "Die disputationen des P. Cosme de Torres, S.J. mit den Buddhis-

segundo es una reconstrucción de los coloquios de 1524 entre los primeros doce franciscanos que llegaron a México y los sacerdotes aztecas (nahuas) y los líderes seculares, escrita por Fray Bernardino de Sahagún y sus asistentes nativos.² La ventaja de una comparación detallada de estos dos textos ha sido previamente apuntada por Walter Lehmann³ y Lothar Knauth.⁴ Infortunadamente, éste no es el lugar para emprender tal proyecto. Lo que se verá a continuación sólo es un intento por sugerir el valor que tal estudio puede tener para comparar la historia social y la de las misiones.

La imagen que los jesuitas tuvieron de los japoneses ha sido ampliamente estudiada. Sabemos que ha variado de acuerdo con los observadores y con las circunstancias bajo las cuales fueron hechas las observaciones.⁵ Ya sea que se los considerara brillantes u obstinados, leales o tramposos, los japoneses generalmente inspiraron respuestas, si no de respeto al menos de

ten in Yamaguchi in Jahre 1551", en *Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Tokyo, 1929, band XXIV, teil A, pp. 1-114.

² Para una traducción inglesa del náhuatl, véase J. Jorge Klor de Alva, "The Aztec-Spanish Dialogues of 1524", en *Alcheringa: Ethnopoetics*, Boston, Boston University, 1980, vol. 4, pp. 52-193. Una traducción al alemán con una introducción de Sahagún en español puede ser hallada en Walter Lehman, "Coloquios y doctrina cristiana...", *Sterbende Gotter und Christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1949. Sobre el contexto histórico de estos diálogos, véase J. Jorge Klor de Alva, "La historicidad de los Coloquios de Sahagún", en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1962, vol. 15.

³ Walter Lehmann, *op. cit.*, p. 29.

⁴ Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica. El Japón y el Nuevo Mundo hispánico, 1542-1639*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, p. 219.

⁵ Véase, por ejemplo, C.R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley y Los Angeles, University of California, 1951; Michael Cooper, S.J., editor, *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, Berkeley y Los Angeles, University of California, 1965; George Ellison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, Harvard University, 1973; y Lothar Knauth, *op. cit.*, pp. 219-262. Aunque las prácticas jesuitas y franciscanas diferían notablemente hacia fines del siglo XVI, los jesuitas españoles que introdujeron el cristianismo en Japón, en 1549, lo hicieron en la década posterior a la fundación formal de su Orden por medio de la bula *Regimini militantis ecclesiae* (1540); como consecuencia de ello y al hecho de que Torres careciera de la práctica necesaria que iba a caracterizar a los jesuitas, especialmente a los jesuitas portugueses que iban a dominar el campo de la misión japonesa, la diferencia entre los esfuerzos e ideas de evangelización de jesuitas y franciscanos no es relevante para mis argumentos. Sobre esto véase Lothar Knauth, *op. cit.*, p. 92 y ss., y Georg Schurhammer, *op. cit.*, pp. 3, 11-13.

igualdad, a pesar de la afirmación del Misionero Superior de Japón, Francisco Cabral de que los japoneses "son negros y sus costumbres bárbaras",⁶ y del gobernador de Macao, quien dijo a los funcionarios de Nagasaki, en 1633, que *estes negros são diabólicos em seu governo*.⁷ Lo cierto es que, retórica aparte, los japoneses fueron considerados comúnmente blancos. En registros de observaciones de los japoneses que datan de una época tan temprana como 1542, son descritos como "más blancos que los chinos",⁸ y García de Escalante reporta que Pero Diez los describe, alrededor de 1548, como "bien parecidos, blancos y con barba".⁹ En el "Sumario" de Valignano, de agosto de 1580, leemos que los japoneses son "todos blancos, corteses y muy civilizados, en tal medida que sobrepasan a todas las otras razas del mundo conocidas".¹⁰ Los japoneses, por lo tanto, eran blancos como los europeos y se les parecían tanto que incluso podían ser ordenados. Después de todo, como apunta Valignano, ellos no eran como "todas estas razones sombrías. . . estúpidas y viciosas, del más bajo espíritu".¹¹ Por eso, hacia 1614, había siete sacerdotes seculares y siete sacerdotes jesuitas japoneses, una cifra modesta que, sin embargo, no podía ser igualada por los nativos de América.¹² Los japoneses no sólo eran blancos sino también política y militarmente poderosos. A pesar de las pretensiones de Cortés y otros conquistadores de lo contrario, los europeos se mostraban renuentes a utilizar su temperamento bravo frente a este formidable enemigo.¹³ Cuando algunos trataron de hacerlo, como ocurrió en 1561, fueron violentamente rechazados y varios perdieron la vida.¹⁴ La igualdad que la mayoría de los

⁶ George Elison, *op. cit.*, p. 56.

⁷ C.R. Boxer, *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade, 1555-1640*, Lisboa, Centro de Estudios Históricos Ultramarinos, 1959, pp. 129-130.

⁸ C. R. Boxer, *op. cit.*, 1951, p. 25.

⁹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, p. 74.

¹¹ *Ibid.*, p. 81.

¹² C. R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University, 1978, p. 24.

¹³ Lothar Knauth, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹⁴ C. R. Boxer, *op. cit.*, 1978, p. 56.

Europeos percibió entre los japoneses y ellos mismos se vio reforzada por los límites de control que podían ejercer sobre los neófitos y los infieles. Los abusos y las humillaciones físicas sufridos por los nativos de América y otras partes de Asia no pudieron cometerse contra los japoneses, pues, como Valignano apunta,

no tenemos jurisdicción en ninguna parte de Japón, ni podemos obligarlos a hacer nada que no quieran hacer, excepto por medio de la persuasión y la fuerza de la razón; no darán muestras de sufrimiento si son golpeados o injuriados, puestos en prisión o si se usa cualquier método similar a los empleados comúnmente con otros cristianos asiáticos, pues son tan puntillosos que no emitirán siquiera una sola palabra ruda o descortés.¹⁵

Se ha dicho con bastante plausibilidad que el fracaso del cristianismo en Japón se debió especialmente a su falta de habilidad para contribuir ideológicamente a la formación del incipiente Japón moderno. En efecto, el cristianismo es considerado ahora, como lo fue entonces por los protagonistas japoneses, un estorbo para el intento de unificación.¹⁶ Sin embargo, la historia de las misiones cristianas, especialmente posteriores al siglo XV, sugiere que el control político y militar, antes que las aperturas ideológicas, era el prerrequisito para convertir exitosamente a las masas o algo similar. Valignano, como muchos otros misioneros, reconoció la necesidad de convertir (es decir, controlar) a la élite gobernante antes que a las masas. Los intentos razonados eran raros y sólo se recurrió a ellos cuando la coersión, en cualquiera de sus formas, era poco práctica o imposible. La diferencia entre los debates religiosos en Japón y la Nueva España debe menos a los vericuetos del pensamiento budista o azteca que al hecho de que los japoneses fueran blancos y libres, con una cultura en líneas generales similar a la de los europeos, y que los aztecas fueran una raza de color conquistada, con una cultura extraña, mínimamente inteligible para los conquistadores. Estas dos

¹⁵ C. R. Boxer, *op. cit.*, 1951, p. 79.

¹⁶ Véase, por ejemplo, C. R. Boxer, *op. cit.*, 1951, *passim*; Lothar Knauth, *op. cit.*, *passim*; y George Ellison, *op. cit.*, *passim*.

circunstancias produjeron imágenes muy distintas de los infieles en las mentes de los misioneros. Como resultado de ello, el cristianismo mostrado en Japón difirió sutil pero significativamente del presentado a los aztecas de la Nueva España.

Desde los comienzos, los japoneses fueron considerados por Cosme de Torres como un pueblo gobernado por la razón "tanto o mas que los españoles".¹⁷ Sus "muy altos e agudos enjenios" parecían hacerlos más inclinados que cualquier otro pueblo recientemente descubierto a salvar sus almas, puesto que si se les hablaba con argumentos claros y convincentes se convencían rápidamente y pronto habrían abandonado los ídolos que adoraban desde su nacimiento.¹⁸ El pionero jesuita fue muy rápido en apuntar las diferencias de creencia y la sofisticación intelectual entre una subsecta y otra, por un lado, y entre la gente común y los monjes budistas, por el otro. Por ejemplo, los seguidores del *shintō*, adoradores del sol, la luna e incluso el demonio, "porque dizen, q'el demonio tambien es Dios por ser su criatura", eran tomados por muy ignorantes y su posición podía ser fácilmente refutada "por las muchas necedades que tienen e creen".¹⁹ Sin embargo, los *zenshū*, que meditaban abundantemente y cuyos argumentos metafísicos eran difíciles de refutar, no eran fácilmente convencidos y se los consideraba "difiquitosos para les dar a entender la ley de Dios".²⁰ Las categorías de los ídólatras y de los que meditaban, o sea, de los entregados a la reflexión filosófica, eran consideradas distintivas y diagnósticas. Los primeros representaban la más absoluta estupidez, resultado de una capacidad de discernir débil, factible de ser corregida por la instrucción. Para refutar a los segundos, sin embargo, eran necesarias discusiones lógicas y dialécticas; sin ellas, las explicaciones catequísticas eran inútiles.

En 1524, las categorías de filósofos antes mencionadas eran consideradas inaplicables a los aztecas. La difusión de la llama-

¹⁷ Georg Schurhammer, *op. cit.*, p. 94.

¹⁸ *Ibid.*, p. 94.

¹⁹ *Ibid.*, p. 49, n. 5, 95.

²⁰ *Ibid.*, p. 49-50, n. 7, 95.

da idolatría y la naturaleza horrorosa de muchos de los sacrificios de estos *nativos* de piel oscura hizo declarar a los misioneros franciscanos que aquéllos padecían de una deficiencia mental. La presentación de algunos principios fundamentales, basados en simples conceptos concernientes a las circunstancias de su derrota, el desinterés de los misioneros, el origen divino de las Sagradas Escrituras y la explicación del Reino de Dios en la tierra, eran considerados.

en gran manera... eficaces... para persuadir a la sancta fe cathólica a gente agena de todo conocimiento de las cosas diuinas y en gran parte lisiada en el conocimiento de las cosas humanas.²¹

La estrategia pivote de los Frailes Menores se basó en la creencia de que la mera "enseñanza" (esto es, comunicación) de "la reverenciada palabra de Dios" sería suficiente para convencer a los indígenas de su "error". Aunque la buena retórica fue reconocida como factor importante, la fuerza espiritual de la palabra de Dios, antes que el argumento razonado, fue considerada como la verdadera clave para el éxito entre este pueblo de entendimiento mutilado e ignorante de las cosas sagradas. Por supuesto, algunos frailes no dudaron de la capacidad racional de los indios.²² Sin embargo, el aspecto didáctico era secundario frente al papel jugado por las aseveraciones dogmáticas. Los argumentos lógicos que buscaban convencer el entendimiento eran habitualmente de importancia secundaria para los esfuerzos propagandísticos de los frailes. Y, tomando en cuenta el lamento de Valignano en lo que se refiere a la falta de jurisdicción en la Nueva España, no es sorprendente que Motolinía, uno de los frailes presente en los coloquios de 1524, haya dicho en 1555 que para "darse prisa que se predique el santo Evangelio", sería útil que "los que no quisieran oír de grado el santo Evangelio" fueran obligados a hacerlo "por fuerza".²³

²¹ Walter Lehmann, *op. cit.*, pp. 51-52.

²² Véase Edwin Edward Sylvest, *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain Province of the Holy Gospel*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1975, pp. 106-107.

²³ Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva*

Las implicaciones teológicas de las diferencias mencionadas entre los básicamente razonables japoneses y los mentalmente inválidos aztecas fueron significativas. Por ejemplo, en lo referente a la cuestión de la enigmática yuxtaposición de un Dios infinitamente piadoso y sus creaciones humanas inclinadas al mal, se dice que Torres respondió a los japoneses de la siguiente manera:

Dios todas las cosas crió buenas e al onbre crió bueno e con claro conocimiento para lançar las cosas malas e apartalhas de sy, poren los onbres, quoando azen mal, elhos mesmos se azen malos aziendo al rreves de lo que entienden con el entendimiento e rrazon, que de Dios rrecibieron.²⁴

Así, a los japoneses se les dijo que el entendimiento otorgado por Dios a la gente es suficiente para que sea posible evitar el pecado. La Iglesia, como institución, puede actuar como facilitador, ayudando a reforzar la voluntad de modo que pueda alcanzar el intelecto. Pero los seres humanos pueden evitar el mal independientemente de la Iglesia si prestan atención a las órdenes de su entendimiento. En los diálogos entre aztecas y franciscanos este tipo de argumento está totalmente ausente. Los sacerdotes dejaron muy claro en sus creyentes que ellos habían sido enviados específicamente para instruirlos de manera que "pudieran salvarse a sí mismos".²⁵ Sólo por medio de la palabra divina que ellos habían traído podrían ser salvados.²⁶ Por lo tanto, la única vía para acceder al cielo es la Iglesia.²⁷ Y para ello, "es necesario que las tinieblas y la suciedad que hay (en ellos) sea lavada y purificada con el agua preciosa" de Dios.²⁸ Esto es, sólo por medio del bautismo en la Iglesia podían ser salvados los aztecas.

La conquista militar de los aztecas hizo posible y necesario comenzar a un mismo tiempo con la conquista espiritual. La

España y de los naturales de ella, estudio preliminar de Edmundo O'Gorman, editor, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 411.

²⁴ Georg Schurhammer, *op. cit.*, p. 104.

²⁵ J. Jorge Klor de Alva, *op. cit.*, 1980, p. 63.

²⁶ *Ibid.*, p. 78.

²⁷ *Ibid.*, pp. 98-99.

²⁸ *Ibid.*, pp. 100-101.

necesidad de allanar el camino para el establecimiento de la Iglesia visible se observa claramente en los diálogos de 1524. En numerosas ocasiones se habla de la Iglesia como de una institución temporal y, por lo tanto, se dedicó mucho tiempo al esclarecimiento de la naturaleza satánica de los dioses locales, su debilidad general en contraste con el Dios real y la importancia de abandonar la idolatría. Mientras que estos tópicos no eran descuidados por Cosme de Torres, la falta de un control europeo en las islas japonesas volvía secundaria la cuestión de la organización de la Iglesia; en su lugar, el énfasis, en los debates japoneses, era puesto en los asuntos de moral.²⁹ Como consecuencia de ello, y como he mencionado anteriormente, gran parte del espacio del texto es dedicado a argumentos y afirmaciones concernientes al libre albedrío y a la razón humanas. Esto no significa, sin embargo, que el discurso libre caracterizara a los diálogos. Tanto los jesuitas como los franciscanos eran primero misioneros y luego, si es que lo fueron, etnógrafos. Para nuestro propósito, el punto más alto de este "intercambio" religioso se encuentra en el momento en que los japoneses preguntan a Torres por qué

si Dios es Criador e Salvador de todo el mundo, porque no ordenó, que desde el comienço fuese declarada e manifestada su ley en estas parte e no aguoardar esta agora?³⁰

A esto respondió el jesuíta con un argumento teológico que *nunca* fue utilizado en América:

La ley de Dios desde el comyenco del mundo asta aguora en todas partes fue declarada en los entendimientos de los onbres, e aunque hun onbre se crie en un monte sin ver gente, conociendo bien e mal sabe, que lo que no queria que otro le fiziese, fazerlo a otro es pequado, e desta manera le declaramos los mandamientos, e que aquelho no fue menester aprendelho de predicadores, que el, que lo crió, del o ensenhó. Pues el primero mandamiento: quoaquier onbre, que tiene entendimiento, se cuidare en elho, luego sabrá, que hay un criador, que crió su alma.

Pues si el no iziere a otro lo que no queria que le fuese echo, e adorare al, que lo crió, aunque nunqua oigua preguar la ley de Dios, será salvo³¹

²⁹ George Elison, *op. cit.*, pp. 35-41.

³⁰ Georg Schurhammer, *op. cit.*, p. 107.

³¹ *Ibid.*, p. 108.

Torres continúa diciendo que tan sólo mediante el ejercicio de la razón y el libre albedrío la persona más simple puede ser salvada:

Porque los, que se condenan, la culpa es toda suia, porque e sabiendas azen cosas contra toda rrazon tiendo muchos pequados e adorando palos e piedras e demonios e onbres, sabiendo qu'estos no los criarao ni los pueden salivar; e no por falta de la gracia de Dios.³²

En tanto que los debates japoneses se centraban primordial, aunque no exclusivamente, en las discusiones, a través de analogías y argumentos razonados, sobre la naturaleza de los orígenes, el libre albedrío, el alma, Dios y los matices ontológicos de estos dos últimos conceptos, los debates aztecas se centraban en las verdades catequísticas del cristianismo, basadas en el llamado a la Biblia y en una serie de aseveraciones dogmáticas concernientes a la religión revelada. Como resultado de ello, gran parte del texto de Nueva España está dedicado a desarrollar la tesis del Salmo 95:5 (96:5 en James), que en la Biblia de Sahagún dice *omnes dii gentium daemonia*.³³ Si "todos los dioses de la gente son demonios" y éstos son la creación de Dios, entonces Dios, a través de sus agentes (los conquistadores y misioneros), podía derrotarlos. Tan es así que en los *Colloquios* se dice que la conversión llega mediante el reconocimiento, por parte de los nativos, de que el Dios victorioso de los extranjeros es más poderoso, y por lo tanto, más digno de ser acatado que los suyos propios.³⁴ Por más ingenuas que hayan sido las analogías utilizadas en Japón por los jesuitas, al menos mostraban una fe genuina en la capacidad de razonamiento de los oyentes. Por otro lado, se esperaba que los aztecas escucharan, creyeran y obedecieran. Sólo la conquista militar y el sentimiento de superioridad de los vencedores podía hacerles creer que tan arrogante razonamiento podría ser eficaz.

³² *Ibid.*, p. 108.

³³ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3a. edición, estudio preliminar de Ángel María Garibay, editor, México, Editorial Porrúa, 1975, p. 58.

³⁴ Walter Lehmann, *op. cit.*, p. 54.

El atractivo de la imagen japonesa y su uso como modelo entre los indios de Nueva España

Como es bien conocido, el viaje de Colón hacia el Este tenía como objetivo Cipango, el "Japón" de Marco Polo. Los siguientes viajes al Nuevo Mundo continuaban teniendo como destino final el Lejano Oriente. Cosme de Torres no era una excepción. Nacido en Valencia, viajó a Nueva España en 1538, donde residió primero en el monasterio de los franciscanos y luego en la casa del Virrey Antonio de Mendoza. El mismo Torres nos cuenta cómo fue entusiasmado para tomar los hábitos y quedarse en Nueva España enseñando latín a los frailes y a los hijos de la nobleza local.³⁵ Pero aun contra la voluntad de todos, partió hacia el Lejano Oriente en 1542.³⁶ Todo niño de primaria conoce la gran atracción que el Este significaba para los comerciantes y sus patrocinadores, pero, ¿cuál podría ser la atracción para un misionero? La respuesta es simple: desde el principio tanto chinos como japoneses fueron considerados superiores a los nativos de América. En efecto, Fray Martín de Valencia, jefe de la expedición franciscana de 1524 y participante en el diálogo con los aztecas, en 1532 intentó viajar él mismo a "la gran China" porque, como Fray Gerónimo de Mendieta escribe, "tuvo revelación que había otras muchas gentes hácia la parte del poniente, de mas entendimiento y capacidad que estas de la Nueva España".³⁷ Fray Martín no era el único; Juan de Zumárraga, el primer

³⁵ Esto habría tenido quizás lugar en el Colegio de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, inaugurado en 1536 y dedicado a la educación de los jóvenes de la élite india. Sobre el Colegio y las figuras importantes asociadas a él, tales como el Virrey Antonio de Mendoza, el Obispo Juan de Zumárraga y Fray Bernardino de Sahagún, véase José María Kobayashi, *La educación como conquista: empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1974, especialmente pp. 292-407. Debido a que Sahagún llegó a Nueva España en 1529 y su vida estuvo estrechamente ligada al Colegio, donde el borrador final de los coloquios de 1524 fue escrito en 1564, es razonable pensar que Torres conoció a Sahagún e incluso pudieron llegar a discutir la naturaleza de los diálogos azteca-franciscanos con los frailes.

³⁶ Véase Schurhammer, *op. cit.*, pp. 40-41 y 90.

³⁷ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, estudio preliminar de Joaquín García Icazbalceta, editor, México, Antigua Librería, 1870; edición facsimilar, México, Editorial Porrúa, 1971, p. 587.

obispo de México, llegó al extremo de renunciar a su obispado para poder partir con el dominico Domingo de Betanzos al Lejano Oriente.³⁸ Cuando oyó acerca de la llegada de los agustinos a China, un muy desilusionado Sahagún escribió en 1576 que Dios había abierto el camino para entrar a China "donde hay gente habilísima, de gran policía y de gran saber", y que una vez arraigada la fe entre ellos, agrega, "creo durará por muchos años en aquella mansión, porque por las Islas, y por esta Nueva España, y el Perú no ha hecho más de pasar de camino, y aun hacer camino para poder conversar con aquellas gentes de las partes de la China".³⁹ Después de todo, como el amargado Mendieta aclara, hay muchos religiosos en Nueva España que no tienen ningún interés en "emplear su estudio de tantos años con gente tan bestial y torpe como los indios".⁴⁰

En la última etapa del siglo XVI la posición superior de los japoneses, en comparación con otros "bárbaros", estuvo científicamente asegurada en los escritos del jesuita José de Acosta. En su *De procuranda indorum salute* divide a los llamados indios en tres categorías de cultura a las cuales los europeos deberían ajustar su conducta. En el puesto más bajo de la escala están las bestias "salvajes" que viven "sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni republica". Los caribes son presentados como ejemplo de este tipo de gente. Éstos, dice Acosta, pueden ser subyugados antes que nada por la fuerza, para posteriormente ser enseñados. Los aztecas pertenecen a la categoría intermedia de los bárbaros, porque tenían residencia permanente, alguna forma de educación, organización militar y cierto tipo de culto religioso. Estos podían ser enseñados desde el principio pero enseguida debían ser subyugados políticamente para forzarlos a permanecer en la nueva grey cristiana pues, después de todo, "descaecen mucho de la recta razón y del modo civil de los demás hombres". A la más alta categoría pertenecen primero los chinos y segundo los japoneses. Estos "indios orientales civilizados" no estaban lejos de "la

³⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, pp. 587-588; Motolinia, *op. cit.*, p. 194.

³⁹ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 708.

⁴⁰ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 268.

recta razón y del uso común del género humano”, poseían sólidos estados, ciudades fortificadas y, por sobre todo, “conocimiento de las letras”. Estos pueblos deberían ser introducidos a la fe antes o después del sojuzgamiento político, porque si se usara la fuerza “no se lograr[ía] otra cosa sino volverlas enemísimas del nombre cristiano”.⁴¹

En el siglo XVII, en momentos en que Japón se transformaba en *sakoku* (país cerrado), con la expulsión de todos los íberos, el sacerdote Bartholome de Alva publicó un manual bilingüe para confesores donde los japoneses eran tomados como modelo que los mexicanos que hablaban náhuatl deberían imitar. Alva aconsejaba a los confesores instruir a sus penitentes idólatras diciéndoles:

Volued los ojos atras (que mejor diria adelante) y mirad á la Nacion de los Iapones [*Iapontlaca*], y otras que siendo vuestros hermanos menores en la Fé, y muy modernos, y nuevos en ella, os an dexado muy atras, cõ actos, y demonstraciones q̃ an hecho, siẽdo muy firmes y constãtes: no tienen vuestras supersticiones, y recabios; porq̃ de una vez dierõ de mano, y desterrarõ de sus coraçones, la idolatria en q̃ andaban siegos (como vosotros). (. . .)

[La Fé] á hecho firmissimos fundametos en sus coraçones, de tal manera, q̃ no ay cosa que les mude: por la Fé mueren regãdo la tierra con su sangre en testimonio de su heroyca firmeza, haziendose grandes Martyres é insignes Sãtos.⁴²

Continúa diciendo que

aun los Negros, Chinos, y Iapones, se admiran, y os lo tienen á mal, viẽdo quan facil, y mudable sea ṽra condicion, q̃ algunos malos Christianos, os hazen decir, y afirmar de otros, todo lo q̃ quierẽ, y pretenden; por lo qual no os tienẽ en nada.⁴³

Aproximadamente por la misma época, 1634, el franciscano

⁴¹ José de Acosta, *De procuranda indorum salute o Predicación del evangelio en las indias*, Salamanca, Guillermo Foquel, 1588; reeditado con un estudio preliminar del P. Francisco Mateos, S. J., Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Ediciones Atlas, 1954, pp. 392-393.

⁴² Bartholome de Alva, *Confessionario mayor, y menor en lengua mexicana*, México, Francisco Salbago, impresor del Secreto del Santo Oficio, 1634, fols., 11 vol., 12 r.

⁴³ *Ibid.*, fol., 17 r.

Pedro Simón escribía lo siguiente desde el Nuevo Reino de Granada:

No ha estado la dificultad para la conversión de estos indios, . . . en haberse puesto a pedir razones los naturales de nuestra ley e evangélica, . . . porque esto jamás les ha dado cuidado a ningunos, ni de sudiscurso ha llegado a topar con estas sutilezas, . . . como sabemos sucede entre los japoneses y chinos, que lo primero que se ponen a disputar con los predicadores del Evangelio es de estas materias y conferir si es mejor lo que les enseñan de nuestra ley que lo que ellos saben de la suya, no admitiendo a la que de nuevo les enseñan hasta que quedan convencidos por la ley natural.⁴⁴

En conclusión, en todo esto hay una gran ironía. Los japoneses, más atractivos para los misioneros porque se les parecían, fueron los menos receptivos al cristianismo, y en 1639 lo rechazaron totalmente. Los indefensos nativos de América, sin embargo, eran tan diferentes de los europeos que cualquier diálogo significativo con ellos carecía de sentido, pero entre la fuerza y las enfermedades fueron debilitados y diezmados de tal manera que en la actualidad Latinoamérica es cristiana.⁴⁵ Debido a esto, la imagen de los japoneses en el pensamiento europeo no ha perdido hasta hoy nada de su brillo de la época *Sengoku* (país en guerra) mientras que la imagen de los indios mexicanos continúa, en gran parte, sin redimir.⁴⁶

Traducción del inglés:
GUILLERMO QUARTUCCI

⁴⁴ Pedro Simón, O.F.M., *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, Bogotá, Ed. Forero, 1953, 7a. noticia, cap. 4. (Véase Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Editorial Porrúa, 1977, p. 180, n. 52)

⁴⁵ Sobre la medida del fracaso del esfuerzo por cristianizar a los nativos de Nueva España, véase J. Jorge Klor de Alva, "Christianity and the Aztecs", en *San José Studies*, San José, California, San José State University, 1979, vol. 5, pp. 6-21; *idem.* "Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity", en *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, George A. Collier y Renato I. Rosaldo, editores, New York, Academic Press, 1928; *idem.* "Christianization and the Concept of Self: The Sixteenth Century Aztec", en *Campo Libre: Journal of Chicago*

Studies, Los Angeles, California State University, 1981, vol. 1, pp. 25-33. Sobre la existencia entre los *kakure* de un "cristianismo" altamente sincrático que sobrevivió al último edicto *sokoku* de 1639, el cual significó el fin del comercio con los portugueses y de todo contacto de los japoneses con los países católicos, véase George Ellison, *op. cit.*, pp. 252-253.

⁴⁶ Para un panorama sobre la imagen de los japoneses en el pensamiento azteca (nahua), véase Miguel León-Portilla, "La embajada de los japoneses en México, 1614. El testimonio en náhuatl del cronista Chimalpahin", en *Estudios de Asia y África*, México, El Colegio de México, CEAA, 1981, vol. XVI, pp. 215-241. De especial interés es la siguiente descripción elogiosa de los japoneses encontrada en el diario de Chimalpahin, traducida del náhuatl por León-Portilla: "... de ningún modo con vergüenza, no gentes mansas, no humildes, tan sólo como águilas andan. . . Y no tienen bigote, sólo sus rostros como de mujer, blanqueados, así hermoseados. Sus rostros blanqueados". (León-Portilla, *op. cit.*, p. 234-235).