

a) Título del artículo

UNIDAD Y VARIEDAD EN LA MISIÓN JESUITA DEL SIGLO XVI: DEL JAPÓN A LAS FRONTERAS DE LA MONARQUÍA HISPÁNICA

UNITY AND VARIETY IN THE JESUIT MISSION OF THE XVI CENTURY: FROM JAPAN TO THE BORDERS OF HISPANIC MONARCHY

b) Autor

Francisco Javier Gómez Díez
Universidad Francisco de Vitoria

c) Dirección

c/ Pasión 26, 2º 2
28901 Getafe (Madrid)
telf. 91.6018003

j.gomez.prof@ufv.es

d) Fecha de finalización: 30 septiembre 2006

e) Resumen y palabras clave

Compañía de Jesús – América Española – Aculturación – método misional

Este artículo pretende, por medio de un análisis comparativo, caracterizar el método misional de la Compañía de Jesús, considerando el carisma, la estructura centralizada del instituto y el conjunto de criterios concretos que se van elaborando desde tiempos de Ignacio. Mientras el caso japonés se funda en la importancia de la *racionalidad*, la necesidad de profundizar en la aculturación y el rápido desarrollo de un clero indígena, el mundo americano se encuentra marcado por dos experiencias: el establecimiento de la soberanía política europea, que protege y garantiza la acción misionera y el derrumbe de las cosmovisiones indígenas prehispánicas, que lleva a los naturales a buscar en los misioneros un factor de protección frente al desarraigo y a las nuevas élites sociales. Quizás por esta razón la aculturación es de menor calado en América.

Society of Jesus – Latinamerica – acculturation – missionary method

This article tries to portray, through a comparative analysis, the missionary method of the Society of Jesus considering the charisma, the centralized structure of the institute and the whole specific criteria which has been developed since the times of Ignacio. While the Japanese case is based on the importance of *rationality*, the need to deepen in the acculturation and the fast development of a native clergy, the American world is found marked by two experiences: the establishment of the European political sovereignty, that protects and guarantees the missionary action and the fall of the pre-hispanic native cosmovision, which leads these natives to seek in the missionaries a

way of protection against the uprooting of the new social elites. Perhaps it is because of this that the acculturation is of minor depth in America.

UNIDAD Y VARIEDAD EN LA MISIÓN JESUITA DEL SIGLO XVI: DEL JAPÓN A LAS FRONTERAS DE LA MONARQUÍA HISPÁNICA

Francisco Javier Gómez Díez
Universidad Francisco de Vitoria
j.gomez.prof@ufv.es

A la muerte de Ignacio de Loyola el catorce por ciento de los jesuitas trabajaban en misiones de infieles y, a finales del siglo XVI, los más brillantes consideraban que la razón de ser de la Compañía no podía ser otra.

«La Compañía de Jesús —escribe, por ejemplo, José de Acosta— ha sido fundada básicamente para servir a la Iglesia de Dios yendo a misiones por las diversas zonas de todo el orbe. Esa función le es tan propia que ninguna otra lo es más. Tiene que cumplirla con todas sus fuerzas en cualquier pueblo y lugar, [...] Porque si no, ¿a qué viene ese famoso voto en las profesiones solemnes, que nosotros solemos llamar *el cuarto voto*, de obedecer al papa en lo relativo a misiones? ¿A qué se refiere la frase tantas veces repetida en las sagradas bulas de nuestro instituto de *irse a las Indias*? ¿Qué hay que se repita y se recalque con tanta intensidad en las constituciones de nuestro santo padre Ignacio como que cada uno esté presto con espíritu pronto y alegre, lo mismo si se le manda ir a fieles que a infieles, incluso aunque tenga que recorrer las zonas más remotas de la tierra»¹.

El fruto de esta convicción mostró muy pronto, en América y en los territorios asiáticos bajo soberanía europea, la gran heterogeneidad que caracterizaba a los *bárbaros* y las profundas alteraciones que nacían del proceso colonizador. Fue necesario establecer distingos, y el mismo Acosta, con la pretensión de deshacer la falsa opinión que hacía de los *bárbaros* «gente bruta y bestial, y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre», realizó un análisis equilibrado y aportó una clasificación fundada en la igualdad esencial del género humano, la perfectibilidad del hombre y el optimismo depositada en los frutos del esfuerzo educativo². Creyendo que el sistema político manifiesta mejor que ningún otro elemento el grado de

¹ J. ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute*, (Corpus Hispanorum de Pace vol. XXIII), Madrid, 1984, V, xvii, 1–3.

² F. J. GÓMEZ DÍEZ, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del siglo XVI*, Bilbao 2000.

civilización y con la intención de tratar a cada pueblo según su condición, clasificó a los *bárbaros* en tres categorías:

- «aquellos que no se apartan gran cosa de la recta razón y de la práctica del género humano»; los que tienen régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio, comercio próspero y bien organizado y uso bien reconocido de las letras; en la práctica los chinos, los japoneses y los de la India oriental.
- los bárbaros que, aunque no han conocido el uso de la escritura ni las leyes escritas ni la ciencia filosófica o civil, tienen magistrados bien determinados, régimen de gobierno, asentamientos estables donde mantienen su administración política, jefes militares organizados y un cierto esplendor de culto religioso; es decir los mejicanos y los peruanos.
- los hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos; sin rey, sin ley, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijo, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo y, cuando lo tienen fijo, se parece a una cueva de fieras o a un establo de animales. En este grupo introduce algunas distinciones, considerando el grado de sedentarización, la agresividad y el canibalismo.

Pueblos tan distintos debían recibir el Evangelio de forma igualmente distinta. Los primeros habían de ser llamados a la salvación «casi a la manera misma como lo fueron en otros tiempos griegos y romanos. Como destacan por su capacidad y su sabiduría humana, es sobre todo por su propia razón, con la actuación interior de Dios, como se ha de lograr su cristianización». Intentar someterlos a Cristo por la fuerza les apartaría totalmente de su ley. Los segundos, «como en sus costumbres, ritos y leyes se hallan tantas desviaciones monstruosas y tanta permisividad para ensañarse con los súbditos», de no mediar un gobierno superior, a duras penas recibirían la luz del Evangelio y llevarían una vida digna de hombres honrados o, una vez recibida, difícilmente perseverarían en ella. Así, es necesario que, a quienes hayan dado el paso a la vida cristiana, se les ponga bajo la autoridad de príncipes y magistrados cristianos, pero respetando sus bienes y sus costumbres y leyes que no son contrarias a la naturaleza y al Evangelio. Es decir, demandan protección y justicia. A los de la última categoría «es preciso darles instrucción humana, para que aprendan a ser hombres, educarlos como a niños. Y si con halagos se dejan espontáneamente promocionar, tanto mejor; de no ser así, no se les ha de dejar a su suerte: si se resisten con terquedad a su propia regeneración hay que obligarles por la fuerza y hacerles alguna conveniente presión; convendrá hacerles fuerza para que se trasladen de la selva a la conveniencia humana de la ciudad y entren, aunque sea un poco a regañadientes, en el reino de los cielos».

Es evidente que la labor de la Compañía en América está condicionada por el conflicto intelectual entre la universalidad heredada de la Edad Media y la novedad significada por el *Descubrimiento*³ y por la experiencia acumulada previamente por franciscanos, dominicos y agustinos. ¿Cómo influyó, entonces, el encuentro con Asia? La presencia de ésta es permanente en los escritos, libros y correspondencia, de los jesuitas americanos, pero ¿es algo más que admiración, edificación y piedad? ¿Qué influencia ejerció un caso tan peculiar como el japonés en la más exitosa evangelización del continente americano? ¿Existió, acaso, un modelo misionero jesuita por encima de la heterogeneidad de sus destinatarios?

LOS BÁRBAROS EN POLICÍA: LA EXPERIENCIA JAPONESA

En enero de 1549 Francisco Javier escribe a Ignacio de Loyola. Le trasmite su pesimismo sobre el futuro de la Compañía entre los indios: las jóvenes cristiandades habrían de durar lo que durase la presencia de los misioneros, debido a las persecuciones que padecían los nuevos cristianos en unas tierras donde los portugueses sólo controlaban el mar y algunos enclaves costeros⁴. Además, como había denunciado en carta al rey Juan III, evangelizaba a la sombra de Portugal, pero su evangelización quedaba cuestionada por las sombras de Portugal; esto es, por el mal ejemplo que daban algunos portugueses⁵. Soñaba ya con Japón desde su encuentro con Angiro, que dijo buscarle por las noticias que de él le habían dado algunos comerciantes⁶. La opinión de Angiro sobre la posibilidad de evangelizar Japón era tan enigmática como atractiva: «Los de su tierra no se harían cristianos luego, diciéndole que primero me harían muchas preguntas y verían lo que les respondía y lo que yo entendía, y sobre todo si vivía conforme a lo que hablaba; y si hiciese dos cosas, hablar bien y satisfacer a sus preguntas, y vivir sin que me hallasen en qué me reprender, que en medio año, después que tuviesen experiencia de mí, el rey y la gente noble y toda otra gente de discreción se harían cristianos, diciendo que ellos no son gentes que rigen sino por razón». Si así son todos los japoneses, dedujo Francisco, «páreceme que es gente más curiosa de cuantas tierras son descubiertas»⁷.

³ Esta cuestión la estudie en F. J. GÓMEZ DÍEZ, o. c. (nota 2).

⁴ En esto coincide A. VALIGNANO, *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542 – 1564)* (Biblioteca Instituti Historici S. I. Vol. II), Roma 1944, I, c. 7.

⁵ FRANCISCO JAVIER, *Cartas y escritos* (BAC 101), Madrid 1996, Doc 80.

⁶ Cfr. A. VALIGNANO, o. c. (nota 4) I, c. 15.

⁷ FRANCISCO JAVIER, o. c. (nota 5) Doc 59.

El pesimismo hacia lo que cabía esperar en la India fortaleció el sueño nipón, como lo hicieron las opiniones de los comerciantes portugueses⁸ y el hecho de no haber en aquellas tierras ni moros ni judíos⁹, algo que se relaciona con la convicción que en América lleva a defender la doctrina del *mal ejemplo*: la mejor forma de hacer posible la evangelización consiste en aislar al misionero y a sus oyentes del resto de la sociedad, tanto gentil como cristiana.

Francisco se dirige al Japón alentado por una ilusión que funda en ser los japoneses hombres de razón y *curiosos*, convencido de que el éxito de su esfuerzo depende del dominio de la lengua japonesa, la dedicación a la educación de los niños y el apoyo de las autoridades¹⁰. Viaja con un plan audaz: «ir primeramente adonde está el Rey, y después a las universidades donde tienen sus estudios»¹¹. Llegó el 15 de agosto de 1549 a Kagoshima, la tierra de Angiro, donde es muy bien recibido. Con todo, se enfrenta a una situación radicalmente nueva y tiene conciencia de ello: al alejarse del núcleo de poder europeo —ya a bordo del barco chino que le lleva a Japón— se hace presente la indefensión, la incapacidad de recurrir a la fuerza política directa y, por lo tanto, la necesidad de disponerse a confiar sólo en Dios: «por cuanto acá no tenemos parientes ni amigos ni conocidos, ni hay ninguna piedad cristiana, sino todos enemigos de aquel que hizo el cielo y la tierra»¹².

Esto no es obstáculo a la esperanza. Los japoneses son «la mejor gente que hasta ahora está descubierta»; gente buena, no maliciosa, que estima más la honra que ninguna otra cosa, que no tiene la pobreza por afrenta, sobria en el comer, enemiga del juego, monógama y, lo más importante, que huelga mucho de oír cosas de Dios. Francisco, optimista, choca con el descubrimiento de la sodomía practicada por los bonzos y, con una actitud llamativa para su época, intenta razonarla. Invoca el peso de la costumbre («grandes pecados y abominables se tienen en poco, y la causa es porque los pasados se acostumbraron a vivir en ellos, de los cuales los presentes tomaron ejemplo»¹³) y, para explicar el prestigio de los bonzos, la austeridad en la que viven. «Aunque sus pecados son muy manifiestos», son tenidos en mucho por la abstinencia

⁸ Entre los portugueses, juega un papel muy destacado el informe de Jorge Alvares. FRANCISCO JAVIER, o. c. (nota 5) Doc 59.

⁹ Del reconocimiento de esta misma ventaja partiría A. VALIGNANO, o. c. (nota 4) I, c. 7 y 12.

¹⁰ En este sentido la información que le ha proporcionado Angiro es errónea. Si hubiera sido más certera, por lo menos en lo referente a la situación política, los japoneses habrían resultado menos *civilizados* —según el esquema de Acosta—, su evangelización más difícil y el entusiasmo inicial de Francisco menor.

¹¹ FRANCISCO JAVIER, o. c. (nota 5) Doc 70.

¹² FRANCISCO JAVIER, o. c. (nota 5) Doc 90.

¹³ A. VALIGNANO, o. c. (nota 4) I, c. 18, coincide con esta tesis.

grande que hacen, «que nunca comen carne ni pescado, sino yerbas, fruta y arroz y esto una vez cada día y mucho por regla, y no les dan vino». Consciente de este hecho, decide «comer continuamente dieta, antes de dar escándalo a ninguno»¹⁴. No ignora tampoco que de los bonzos, teniendo en cuenta las discrepancias que con ellos mantienen, cabe esperar hostilidad y persecución; mientras que de los seglares no la espera, a no ser que los bonzos les inciten¹⁵.

Francisco está convencido de la buena disposición del japonés e insiste, desde el principio, en la necesidad de estudiar su lengua porque muchos más se harían así cristianos. Lamenta ser, entre ellos, como una estatua. «Hablan y platican de nos muchas cosas, y nosotros, por no entender la lengua, nos callamos; y ahora nos cumple ser como niños en aprender la lengua, y plugiese a Dios que en una simplicidad y pureza de ánimo los imitásemos». Por medio de intérpretes, ha mantenido diálogos fructíferos, y otros, no tanto; siendo el resultado más destacable la conversión de Ninxit, un bonzo sabio, con el que habló muchas veces hasta hacerle tan amigo «que es maravilla». La confianza en la razón es inmensa, en la racionalidad que comparten japoneses y europeos, como miembros de un universal género humano. Pero el P. Francisco deja caer algo más, sumamente significativo: «Todos, así legos como bonzos, huelgan mucho con nosotros, y se espantan en grande manera en ver cómo venimos de tierras tan lejanas, como es de Portugal a Japón, que son más de seis mil leguas, solamente para hablar de las cosas de Dios y cómo las gentes han de salvar sus almas creyendo en Jesucristo, diciendo que esto a que nos venimos a estas tierras es cosa mandada por Dios».

Es decir, se trata de una amplísima confianza en la razón, pero en modo alguno —como a veces parece afirmar la reciente obra de Lisón Tolosana— creen que una razón puramente intelectual conduzca a la fe. Hay que tener en cuenta como defendió Lucien Febvre¹⁶, que la racionalización del mundo está entonces en pañales. Además la Edad Media había considerado que la razón ayudaba a comprender la revelación, que la filosofía, como servidora de la teología, suponía la fe y, por lo tanto, aun planteando Santo Tomás como posibilidad una filosofía obra de la pura razón¹⁷, ésta no podía alcanzar elementos básicos de la fe cristiana, como la Trinidad. El objetivo sería, si acaso, intentar, en la medida en la que Aristóteles unificó los discursos filosóficos de cristianos, judíos y musulmanes, repetir el esfuerzo con otras cosmovisiones.

¹⁴ FRANCISCO JAVIER, o. c. (nota 5) Doc 85.

¹⁵ A. VALIGNANO, o. c. (nota 4) II, detalla algunas de las persecuciones que Francisco intuyó.

¹⁶ *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, Madrid 1993.

¹⁷ P. VIGNAUX, *El pensamiento en la edad media*, México 1993.

Es decir, la racionalidad está más bien en los límites del sentido común y en la capacidad para el encuentro interpersonal por encima de las diferencias culturales. Afecta más a la condición dialógica de las personas que a la *demostrabilidad* de la fe. Tres datos de la experiencia japonesa explican claramente lo que pretendo señalar. En opinión de los misioneros, los hombres más racionales si carecen de fe caen en las mayores aberraciones morales. «Parece cosa imposible —escribe Valignano— hombres de razón y discurso poder creer cosas tan imposibles y monstruosas como ellos creen. En lo cual por cierto se echa mucho de ver cuan grande es la gracia y luz que los cristianos recibimos de Dios, sin la cual es averiguado que semejantes mentiras se encajarían como verdades en nuestros entendimientos, así como se encajaron en los griegos y en los romanos, que eran tan discretos y sabios, y ahora son creídos de los japoneses, chinos y otras muchas naciones de grande entendimiento y juicio natural». Se trata de males siempre comunes a la gentilidad¹⁸. La información de Valignano sobre la primera predicación de Francisco Javier apunta en la misma dirección¹⁹. Cuando no entendía las grandes diferencias entre Japón y Europa y no sabía hablar bien el japonés, su actuación era tan extraña que producía risa a los japoneses pero, al mismo tiempo, «como la caridad del Padre con ninguna cosa se resfriaba, antes cada vez se encendía más con las dificultades» y era capaz de transmitir más con el ejemplo de su vida que con las palabras, muchos japoneses se le aproximaban movidos por curiosidad, por interés (asociado al comercio con Portugal) o por entender «que hombres que tal vida hacían y padecían con tantos sufrimientos afrentas y palabras, viniendo de partes tan remotas a reinos extraños para predicar su ley, no podían ser sino hombres de mucha estima». Concluye, entonces, en beneficio de misioneros y japoneses, lo mucho que puede la virtud en un hombre de buen entendimiento. Por último, en las disputas que mantienen misioneros y japoneses, el primer objetivo (de unos y otros) no es reducir al adversario demostrando la verdad de las afirmaciones propias, sino manifestando las contradicciones del discurso ajeno.

Cuando Francisco puso en marcha su plan de ir a Meca, visitando diversos monasterios budistas, haciéndoles preguntas y respondiendo a las que le planteaban, los frutos evangélicos fueron escasos (al contrario que en la tierra de Angiro) pero la lección aprendida fue importante: «...como halló por experiencia que el ir tan mal vestido y roto y tratándose con tanto menosprecio no solamente no ayudaba, mas impedía lo que en Japón pretendía hacer en gloria de Dios ... determinó de se vestir y tratar de otra manera de allí adelante ... y así, vestido mejor y

¹⁸ A. VALIGNANO, o. c. (nota 4) I, c. 5 y 18. Textos idénticos podríamos encontrar en Acosta y en otros autores.

¹⁹ A. VALIGNANO, o. c. (nota 4) I, c. 20 y 21.

llevando consigo dos o tres mozos, tornaron luego, con las cartas del Visorrey y del obispo y con los presentes...»²⁰. El resultado no pudo ser mejor, consiguiendo del daymo de Amangùchi una residencia y permiso para predicar. Es la misma experiencia que, años después, tendrá Ricci en la China, que también descubrirá, como Francisco, la utilidad de los conocimientos científicos, geográficos y astronómicos, para ganar el aprecio y la atención de sus interlocutores²¹.

Fuera ya del Japón, en un largo informe para abrir el camino a otros misioneros²², Francisco señala los éxitos y la sinceridad de las conversiones, reafirma algunas de sus primeras observaciones y matiza otras: en Japón sólo hay una lengua, y no es muy difícil de aprender; son muy corteses entre ellos, pero no así con los extranjeros, a los que tienen en poco; aunque tienen un solo rey, desde hace 150 años no le obedecen y están sumidos en la guerra civil. Sus observaciones sobre los bonzos y la religión japonesa se han ido enriqueciendo, al tiempo que la hostilidad de éstos hacia los cristianos se incrementa. Francisco, quizás de una forma muy optimista, pero significativamente, señala cómo les ayuda el mal ejemplo de los bonzos, que no cumplen sus propios mandamientos; «todo esto parece muy mal al pueblo», dice, en referencia a los abortos de las bonzas, y las relaciones sexuales de éstas con los bonzos. Con todo, la imagen de los bonzos no es tan negativa: «tienen grandes ingenios y muy delgados. Océpanse mucho en contemplar, penando que ha de ser de ellos, y qué fin han de tener, y otras contemplaciones así. Hay muchos de éstos que en sus contemplaciones hallan que no se pueden salvar en las sectas, diciendo que todas las cosas dependen de algún principio; y por cuanto no hay libro que hable de ese principio ni de la creación de las cosas, los que alcanzan este principio, como no tienen libros ni autoridad, no lo manifiestan a los otros. Estos tales huelgan mucho de oír la ley de Dios». Señala la conversión de un bonzo, y lo mucho que ésta fortaleció a la comunidad cristiana.

Al tiempo que se preocupa por el aprendizaje de la lengua japonesa y por la formación de los niños, que servirían de mediadores de la evangelización, se reafirma en su primera y principal idea: «son los japoneses más sujetos a razón, de lo que nunca jamás vi gente infiel», e insiste en la relación predicación, diálogo y disputa: «son tan curiosos e importunos en preguntar, tan deseosos de saber, que nunca acaban de preguntar y de hablar a los otros de las cosas que les respondemos a sus preguntas». Por eso, «después de tener verdadera noticia de lo que tienen ellos en sus leyes, buscamos razones para probar ser falsas, de manera que cada día les hacíamos

²⁰ A. VALIGNANO, o. c. (nota 4) I, c. 21.

²¹ Cfr. J. D. SPENCE, *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*, Barcelona 2002, y FRANCISCO JAVIER, o. c. (nota 5) Doc 96.

²² FRANCISCO JAVIER, o. c. (nota 5) Doc 96.

nosotros preguntas sobre sus leyes y argumentos». Las disputas eran muy complejas, y no siempre exitosas para la razón europea. Los japoneses se preguntaban si el Dios creador era bueno o malo; por qué, siendo bueno, había creado a los demonios y a los hombres tan inclinados al mal, por qué había establecido mandamientos tan difíciles de cumplir y por qué carecía de misericordia suficiente para sacar a los pecadores del infierno. Sobre todo, al igual que sucede en América, a los japoneses les cuesta mucho aceptar que sus antepasados estén irremisiblemente en el infierno.

Vista la importancia y la dificultad de la misión, Francisco caracteriza al misionero que requiere el Japón²³. Era preciso enviar jesuitas a las *universidades* de Japón, dispuestos a ser perseguidos e «importunados de visitas y preguntas a todas las horas del día, y parte de las de noche». «No han de tener tiempo para orar, meditar y contemplar, ni para ningún recogimiento espiritual; no pueden decir misa, a lo menos a los principios; continuamente han de ser ocupados en responder a preguntas; para rezar su oficio les ha de faltar tiempo, y aun para comer y dormir». Por eso, «no es tierra para hombres viejos, por causa de los muchos trabajos, ni para mozos, si no fueran de grandes experiencias; porque de otra manera en lugar de aprovechar a otros, se pierden». Deben haber «sido muy probados y perseguidos en el mundo», letrados «para responder a las muchas preguntas que hacen los japoneses» y, mejor todavía, si son buenos artistas, sofistas «para en las disputas tomar los japoneses en contradicción» y conocedores de la astronomía, la climatología y otras ciencias naturales.

Los sucesores de Francisco en la dirección de la misión japonesa reafirmarán las convicciones de éste, insistiendo en sus propuestas sobre el aprendizaje de la lengua, el desarrollo del diálogo y la aproximación al poder. Cosme de Torres, superior de la Provincia japonesa hasta su muerte, ocurrida en 1570, cuando ya había en Japón unos 30.000 cristianos, fue responsable de la primera gramática japonesa, redactada por Juan Fernández de Oviedo, y de las escuelas donde niños japoneses convivieron con los misioneros. Su visión fue certera: años más tarde, aquellos niños, que superaron el centenar y algunos fueron recibidos como hermanos en la Compañía, serían imprescindibles para la predicación. Torres supo además combinar tres escenarios de predicación: las disputas teológicas con japoneses que se llegaban, movidos por la curiosidad, a las residencias jesuitas y permitían ir construyendo un elenco de cuestiones y respuestas para los futuros misioneros; la predicación por las calles, llamando más a la sorpresa por su modo de proceder y a hacerse presente en la sociedad japonesa, que a la discusión intelectual, y los esfuerzos por aproximarse al poder político.

²³ FRANCISCO JAVIER, o. c. (nota 5) Doc 97, 107 y 110.

Torres por un lado constata las dificultades profundas asociadas a la diversidad lingüística y por otro, dándose cuenta de lo difícil que es para un occidental «comer, vestir e dormir como los japoneses», calibra el valor de esta dura penitencia. Es necesaria para familiarizarse con el nuevo medio y prepararse para posteriores adecuaciones más profundas. Además percibe, por ejemplo al preguntarse por la validez de los matrimonios y por la forma correcta de actuar ante ellos, el drama de las personas atrapadas entre los engranajes de dos culturas y, defendiendo suavizar las actitudes más rigoristas, espera de los japoneses, como Acosta de los indígenas americanos, que a la larga crezcan en su fe.

Si Cosme de Torres ha iniciado seriamente la *adaptación*, su sucesor, el P. Cabral, desconfiando de los japoneses, tenderá a paralizar el proceso, hasta que Alejandro Valignano lo relance²⁴. Éste, compartiendo en lo fundamental las ideas de Javier y Cosme de Torres, representa para el Japón lo que José de Acosta para América: una meditada reflexión sobre las experiencias fundacionales, que permite apuntar con optimismo al futuro. Además, ambos coinciden plenamente en su análisis: Los gentiles tienen algunas costumbres «con las cuales se pueden comparar con los más nobles, prudentes y bien criadas naciones que hay en el mundo», y otras que no pueden ser peores; y «no es de espantar, porque siempre fue costumbre de gentiles vivir metidos en grandes vicios y pecados».

Sin ignorar las grandes dificultades (distancia que le separa de Roma, diversidad de las costumbres, falta de sujetos, problemas económicos, etc.), considera que la empresa de Japón es «la más importante y provechosa de cuantas hay en estas partes de Oriente, y aun en todo lo descubierto», antes que nada por ser una provincia muy grande, habitada toda de gente blanca, de mucha policía, prudencia, entendimiento y muy sujeta a la razón²⁵. De este hecho surgen las otras razones de la importancia japonesa: entre todas las gentes de Oriente, sólo los japoneses se hacen cristianos libre y desinteresadamente, convencidos de su razón y con deseo de salvarse, y además no se hacen solamente cristianos los bajos y pequeños; los japoneses naturalmente son muy inclinados a la religión y reverencia y obedecen mucho a los sacerdotes, y si lo hacían con los bonzos, movidos sólo por la razón natural, más lo harán con nosotros, ayudados además por la Gracia; porque está la puerta abierta a la conversión en todos los reinos de Japón y, además, por ser la gente tal y tan bien inclinada y sujeta a la razón y tener todos una misma lengua, son

²⁴ Con todo quizás las críticas que Valignano realiza contra la obra de Cabral sean exageradas, si no injustas; vid. J. L. ÁLVAREZ-TALADRIZ *Introducción* a A. VALIGNANO, *Sumario de las cosas del Japón*, Tokio 1954, págs. 133* y sigs y 164* y sigs.

²⁵ Tras un primer momento de incomprensión hacia lo japonés, Valignano realizó una valoración muy positiva de este pueblo; A. VALIGNANO, o. c. (nota 24), c. I, y o. c. (nota 4), I, c. 17 y 18.

después de hechos cristianos más fáciles de cultivar que todas las otras naciones, y porque los japoneses son capacísimos para ser clérigos y la Compañía puede sacar mucha honra en Europa, y Japón le dará grandes sujetos²⁶.

Coincidiendo con Francisco Javier y Cosme de Torres, levanta toda su argumentación sobre tres ideas: El valor de la experiencia y lo difícil y trabajoso que es obtenerla en Japón, dadas las grandes diferencias que separan a éste país de Europa; la ventaja que proporcionaba la racionalidad del japonés y la conveniencia de construir una misión japonesa aislada. Desde antes de llegar a Japón le pareció prematuro nombrar un obispo extranjero²⁷ e inconveniente permitir la venida de otras órdenes religiosas²⁸, aun en contra de lo que pensaba Francisco Javier. Su proyecto misionero pasaba por adaptar toda su grey al modo de vida japonés, construir una iglesia con clero indígena y recibir japoneses en la Compañía y ser muy prudente en su relación con el poder político.

1.- *Adaptación de toda su grey al modo de vida japonés.* Valignano plantea²⁹ que los japoneses, como todos los *bárbaros*, tienen costumbres indiferentes y vicios propios de la gentilidad y contrarios a la recta razón. Le resulta injusto despreciarles por sus vicios, cuando no les ayuda, como a los cristianos, la Gracia de Dios y cree que las costumbres moralmente indiferentes, por muy distintas que sean —y lo son mucho—, deben ser asumidas por el misionero, si no quiere fracasar porque «los que no corren con sus costumbres son tenidos por hombres groseros, mal criados y de poca cuenta». Los japoneses «dicen (como a mí me respondieron muchas veces, cuando excusando los Padres les decía que ellos debían tener respecto a que los nuestros se criaban con otras costumbres y no sabían sus fueros) que en esto se compadecían de los nuestros, y lo sufren por un año o dos; mas pasados estos, es cosa que no se puede sufrir. Porque o ellos no aprenden las costumbres y cortesías de Japón porque no quieren ni les parece bien, y esto es afrenta para ellos, y hacen contra razón pues ellos se han de acomodar a los japones, ya que vienen a su tierra y son pocos, y no los japoneses a ellos que no

²⁶ A. VALIGNANO, o. c. (nota 24), c. VI.

²⁷ Enviar obispos sería un error porque los señores gentiles no les permitirán ninguna jurisdicción, resultaría más pesada la cristiandad a los nuevos cristianos, al aplicar disposiciones de derecho positivo, sería muy difícil que un obispo extranjero se acomodase a las costumbres japonesas; A. VALIGNANO, o. c. (nota 24), c. VIII.

²⁸ Creía que su establecimiento transmitiría una imagen de heterogeneidad de la religión cristiana, cuando, en su opinión, lo que más alejaba a los japoneses de los bonzos era su división. Además, estas órdenes —por lo menos hasta que tuvieran la misma experiencia que los jesuitas— tratarían de gobernar Japón como se si tratase de Europa, lo cual sería muy perjudicial; A. VALIGNANO, o. c. (nota 24), c. IX.

²⁹ A. VALIGNANO, o. c. (nota 4), I, 8.

pueden dejar sus fueros, o no las aprenden porque no tienen ingenio y capacidad para eso, y entonces no conviene a los japoneses recibir ley y tomar por maestros hombres de tan poco ser»³⁰.

El proyecto se centró en la constatación de las diferencias radicales que debían superarse y se determinó que los mismos japoneses hiciesen «un compendio y modo cierto de las costumbres y buenas crianzas» que habían de guardarse. No había razón para esperar que ellos se acomodasen a las maneras de un puñado de extranjeros y, por lo tanto, se corría el riesgo de que al enjuiciar a éstos como gente vil, conceptuasen de igual forma a su religión. Con todo, tampoco iba a ser sencillo para los misioneros adoptar conjuntos de rasgos culturales asociados a formas y comportamientos psicológicamente desagradables. Prescribir una forma de vida japonesa a los misioneros rozaba lo heroico³¹. Se trata de algo mucho más profundo que cambiar una normas de comportamiento. El P. Mexia, por ejemplo, escribe del P. Organtino que sabe ganar la simpatía y afecto de los japoneses al hacerse como ellos, y confiesa satisfecho que se ve tan transformado en su personalidad que se siente más japonés que italiano³².

Las conversaciones entre Valignano y el yakata de Bungo, Otomo (don Francisco) ejercieron influencia definitiva para la inteligencia de las cosas de Japón por parte del Visitador y en el perfilamiento del nuevo método. Don Francisco es prototipo del japonés para quien la aceptación fervorosa del nuevo credo religioso lejos de significar el menosprecio de las costumbres nacionales sucede con expreso requerimiento de su respeto y observancia. Puede conjeturarse que haya sido inspirador o al menos consejero de la redacción de los *Avisos de las costumbres de Japón*, que a su vuelta de la atmósfera cortesana de Miyako compiló Valignano precisamente durante su estancia en Bungo por segunda vez, en octubre de 1581³³.

Este esfuerzo de adaptación tuvo su mejor reflejo en los catecismos. Mientras en América el problema fue básicamente lingüístico, y se siguen los modelos del tridentino, los catecismos asiáticos (no sólo los japoneses, pues hay que recordar el chino de Ruggieri, el vietnamita de Rhodes, el tamil de Roberto De'Nobili o los tibetanos de Hipólito Desideri) están elaborados con las categorías religiosas del propio país y pretenden llevar al infiel al contacto con la fe de Cristo. Así el catecismo japonés de 1591, centrado en la categoría de *salvación*, básica en el budismo

³⁰ A. VALIGNANO, o. c. (nota 24), c. XIII, y o. c. (nota 4), I, 18.

³¹ De ahí su gran preocupación por la calidad de los superiores y de los sujetos destinados al Japón; A. VALIGNANO, o. c. (nota 24), c. XXI y XXII.

³² C. LISÓN TOLOSANA, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549 – 1592*, Madrid 2005, p. 172.

³³ J. J. ÁLVAREZ-TALADRIZ, o. c. (nota 24), p. 124 y 130*.

japonés, expone en ocho sermones las sectas budistas japonesas, sus doctrinas y su refutación, y sólo en los dos últimos se habla de Cristo y de la Trinidad.

2.- *Construir una iglesia japonesa* es la propuesta que surge en buena lógica de la insistente afirmación de Valignano: Japón es un mundo al revés y, por lo tanto, ningún europeo acabará nunca de entenderlo³⁴. Antes de la llegada de Valignano se había dado una experiencia innovadora. Los bonzos eran ayudados en sus enseñanzas por los llamados dōjuku (dójicos), que vivían con ellos. Los jesuitas decidieron imitarles, y para 1600 tenían ya unos 200, sobre los que de hecho recaía el ministerio de la palabra. En la I Congregación Provincial, de 1592, se decidió admitirlos en la Compañía. Valignano, considerando que, sin ningún tipo de norma previa ni una organización de seminarios, los dójicos habían dado muy buenos resultados, fue más lejos: propuso abrir seminarios para japoneses, donde conforme a sus costumbres se les enseñarían *virtudes y letras*, para que después unos ayudasen a la Compañía *entrando en ella*, y otros se hiciesen clérigos o sirviesen en otros ministerios. Y aún más: «la experiencia dará a entender si es bien hacer de ellos algún obispo, y si saldrá persona tal que se pueda confiar de él en este cargo, teniendo siempre alguna subordinación al Superior de Japón».

No descuidaba Valignano en su plan los estudios filosóficos y teológicos³⁵, pero considerando que en Japón no eran conocidos los autores occidentales y que muchas de sus ideas «no conviene en ninguna manera saberlas los japoneses, por ser nuevos y haber muchas opiniones que son conforme a sus sectas, con las cuales se podrían fácilmente pervertir e introducirse diversas herejías, o a lo menos perderían la buena simplicidad y disposición en que están ahora», propone redactar para los japoneses libros específicos de todas las ciencias donde «se enseñe simplemente lo substancial de las cosas y las verdades puras bien fundadas con sus pruebas»³⁶. En ellos los jóvenes aprenderán primero a leer y escribir la escritura latina y la japonesa, y todo lo demás pertinente al conocimiento del latín. Luego estudiarían otras ciencias. La experiencia mostraría si deben estudiar filosofía y teología, pero siempre evitando meterles en las controversias que hay entre los doctores cristianos, pues siendo tan nuevos en la fe, les puede hacer mucho daño y ningún provecho. También rechazaba la lectura de Aristóteles y otros autores clásicos por razones semejantes y considerando que careciendo éstos de fama en Japón no costaría nada proscribirlos.

³⁴ A. VALIGNANO, o. c. (nota 4), I, 18.

³⁵ Seguía con ello la prevención de Javier a quien se debe el atisbo certero de creerse en la India y Japón en la superioridad del ideal del sabio sobre los ideales y modelos occidentales del héroe y del santo; J. L. ÁLVAREZ-TALADRIZ, o. c. (nota 24), p. 14*.

³⁶ A. VALIGNANO, o. c. (nota 24), c. XII.

En conclusión, los clérigos naturales son indispensables; los japoneses tienen perfecta capacidad para serlo; no podrá serlo ninguno que no se haya criado desde la niñez con los jesuitas. Como la pretensión es muy arriesgada, conviene que estos clérigos dependan de la Compañía con la debida autoridad delegada del Papa³⁷. La tarea era difícil y arriesgada, pero también factible «especialmente por estar Japón apartada de toda la demás cristiandad y no tener con otros comunicación», e indispensable, considerando que «no les falta nobleza, capacidad y prudencia, autoridad y todo lo demás que es necesario para hombres religiosos», su dominio de la lengua será siempre muy superior al de cualquier extranjero y «es tanta la diferencia y contrariedad de las costumbres y modo de proceder en todo de nosotros y de los japoneses que nunca podremos alcanzar la unión de los ánimos y la familiaridad y autoridad necesaria que alcanzaron los bonzos sino por medio de los mismos japoneses»³⁸. Es decir, la Compañía nunca echará raíces firmes en Japón sin clero indígena. Advierte de la necesidad de tratarles según las normas culturales japonesas, con respeto e igualdad en relación a los extranjeros para fortalecer la unidad de las comunidades jesuitas³⁹.

Si en 1601 fueron ordenados los dos primeros jesuitas japoneses y en 1604, el primer sacerdote secular, tampoco deben olvidarse en la misión jesuita a los catequistas casados (los kambos) que, pagados por la misión, ejercían un oficio semejante a los kamakkapillei⁴⁰ de la misión de India: *cuidaban de las iglesias*; eran unos 170 en 1603.

3.- *Prudencia con el poder político*. Valignano que, como hemos visto, tenía claro lo interesada que era la aproximación de muchos señores japoneses, más al comercio portugués que a la fe cristiana, defendía —consciente de su debilidad— actuar con la máxima prudencia en todo lo referente al poder. Ordenó, por ejemplo, al Superior del Japón abstenerse de cualquier pretensión por suavizar la dureza del sistema judicial japonés y, donde el poder del señor dependía en mucho de la voluntad de sus vasallos, recomendó abstenerse de apretar al señor bautizado para que empujase al bautismo a sus servidores⁴¹.

La pretensión de Valignano es depurar el Evangelio de excrecencias europeas y transportarlo en esencia a la cultura japonesa; «somos los bonzos de la religión cristiana», dirá. En Roma, Acquaviva, en carta de 1585, por su parte desconfía de si imitar a los bonzos no irá en contra de la modestia, pobreza y otras virtudes propias de la Compañía, poniendo en peligro la

³⁷ A. VALIGNANO, o. c. (nota 24), c. XIII.

³⁸ A. VALIGNANO, o. c. (nota 24), c. XIV.

³⁹ A. VALIGNANO, o. c. (nota 24), c. XVI.

⁴⁰ A. VALIGNANO, o. c. (nota 4), I, 9.

⁴¹ J. L. ÁLVAREZ-TALADRIZ, o. c. (nota 24), p. 77, 86 y 82*.

identidad de ésta, y, al mismo tiempo, se pregunta si no será más conveniente distanciarse de los bonzos, para marcar la peculiaridad de nuestra doctrina también de este modo, más cuando hace tantos años que se predica en Japón que no parece posible ya que surjan malentendidos. Lo cierto es que, mientras unos bonzos amotinaban al pueblo contra los jesuitas, otros por curiosidad más o menos intelectual entran en diálogo con ellos y no pocos se hicieron cristianos, probando, ya en los primeros años de la misión, que la comunicación era posible.

En principio la experiencia japonesa poco tiene que ver con lo que por entonces está sucediendo en América, pero no cabe ignorar que los jesuitas americanos tienen un buen conocimiento de lo que sus hermanos realizan al otro lado del Pacífico, ni que Francisco Javier es citado en repetidas ocasiones por casi todos los jesuitas que tratan en las últimas décadas del XVI y el XVII sobre las misiones.

LA MISIÓN EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA

La llegada de los jesuitas a América, cuando se da por terminada la ocupación sustancial del continente, en la segunda mitad del siglo XVI, es tardía, en comparación con la de las otras órdenes misioneras, pero, en 1601 los jesuitas americanos eran ya medio millar, y desde entonces no dejaron de crecer. El mundo americano se encuentra marcado por dos experiencias que le alejan en gran medida del caso japonés. En primer lugar el establecimiento de la soberanía política europea, que protege y garantiza la acción misionera, incluso en las peligrosas fronteras. En otro orden de cosas, el derrumbe —por lo menos en la América nuclear— de las cosmovisiones indígenas prehispánicas lleva a los naturales a buscar en los misioneros un factor de protección frente al desarraigo y a las nuevas elites sociales, con independencia de que al hacerlo, su conversión al cristianismo, siendo sincera, en muchos casos carezca de profundidad. Este es el marco en el que debe analizarse la misión americana, considerando sus fundamentos, sus instrumentos, el contenido de su enseñanza y sus marcos de actuación.

*Los fundamentos*⁴²

El punto de partida se sitúa en los esfuerzos por formar la conciencia del español, donde jugaba un papel esencial la actividad intelectual de la Compañía, que en modo alguno se cerraba sobre las aulas. Por ejemplo, en tiempos del P. Acosta, los profesores de San Pablo en Lima decidieron organizar en el colegio un seminario sobre problemas prácticos de moral, que señalase los senderos a la conciencia cristiana. Estas reuniones semanales, que se prolongaron,

⁴² F. J. GÓMEZ DÍEZ, o. c. (nota 2), c. VIII.

presididas siempre por un profesor, hasta la expulsión, no trataban principios morales abstractos sino implicaciones prácticas en una situación determinada. Esta actitud, crítica y prudente, debe relacionarse con el grado de acomodación al núcleo virreinal de la teoría del *mal ejemplo*. Aparte del interés que se tenía en la moralidad del español, preocupaba su impacto negativo sobre la receptibilidad de los indígenas al Evangelio.

Se tiene claro que la tarea evangelizadora sólo puede sostenerse sobre el *ejemplo del misionero*. Considerando que nadie puede ser cristianizado a la fuerza, a todos los misioneros les resulta evidente que los indígenas juzgan la fe por la conducta del predicador, «porque hay mayor tendencia a creer por lo que se ve que por lo que se oye». Se afirma la obligación de buscarles a ellos y no a sus cosas, cuando el indio siente en muchas ocasiones que el misionero sólo predica a sueldo y que el Evangelio es cosa de compra y venta⁴³. En el fondo es la misma actitud reflejada en la conveniencia de imitar a los bonzos en su austeridad.

En tercer lugar se tiene muy claro que la evangelización es una tarea muy difícil y lenta. La mayor parte de los autores van a llegar a reconocer que *la predicación de la fe nunca pudo llevarse a cabo sin un enorme trabajo y constancia*, calculando el beneficio de la conversión de las almas no por el número, sino por su sinceridad. De este modo, frente a los más pesimistas o a los que manifiestan menor confianza en la capacidad del indígena para recibir el Evangelio o cambiar sus costumbres, se insiste en perseverar, «porque la semilla, sin saber siquiera nosotros cómo, germina y va creciendo. No hay que ir demasiado deprisa ni esperar al momento frutos plenamente maduros»⁴⁴. Hemos encontrado la misma prudente actitud en Cosme de Torres.

Al tiempo que se exige la colaboración del poder político, marcando una clara distancia con respecto al Japón, al igual que aquí se priman los esfuerzos dirigidos a los gobernantes indígenas y caciques, insistiendo en la conveniencia de ganarse primero a los principales para, de este modo, atraer al conjunto del pueblo.

Con todo la mayor diferencia con respecto al mundo japonés se encuentra, en lógica correspondencia con la clasificación de Acosta antes citada, en la *afirmación, explícita o no, de la simplicidad racional del indígena*. Si los testimonios directos de esta afirmación no son escasos, más significativos son los indirectos, que giran esencialmente en torno a la condición de niños que se afirma para los indios. A los que ahora se anuncia la fe «son inferiores en todo: en razón, en cultura y en poder; y los que la anuncian son superiores y aventajan a los antiguos por

⁴³ J. ACOSTA, o. c. (nota 1), I, 7 y 11, II, 8.

⁴⁴ J. ACOSTA, o. c. (nota 1), I, 4, II, 18, y IV, 22.

la antigüedad de su religión, por su número, ingenio, erudición y demás medios de persuasión»⁴⁵. Así, para demostrar la falsedad de la idolatría «nuestros catequistas no necesitan recurrir entre estos bárbaros a razonamientos exquisitos y muy filosóficos ... Les propondrán razones breves, fáciles y que entren por los ojos»⁴⁶. Esta simplicidad es la que justifica el recurso a la violencia. No aquella que demanda el enemigo, si no la que se tendría con el hijo amado, y la necesidad de no fiarse de las primeras manifestaciones de los bárbaros en defensa de su conversión al cristianismo, hay que tener en cuenta lo que puede haber en ellas de miedo⁴⁷.

Con independencia de los motivos políticos que pudieran tener los misioneros, hay que tener presente que no se trata de una simplicidad vinculada a algún tipo de inferioridad racial. Los misioneros insisten en la capacidad para mejorar las costumbres por medio de la educación y afirman que los españoles vivirían de forma semejante si hubiesen recibido la misma educación.

Los instrumentos

Entre los instrumentos característicos de la misión jesuita destacan la insistencia en el estudio de las lenguas, el recurso a auxiliares laicos o la preocupación por el establecimiento de escuelas. En América el conocimiento de la lengua era, por lo menos en teoría, obligatorio para todos los doctrineros y, por eso, Felipe II estableció, en 1578, cátedras de lengua en las Universidades de Lima y México y en las capitales de las Audiencias; cátedras que muchas veces regentaron los jesuitas. Por su parte, la Compañía para superar las dificultades emanadas de la diversidad lingüística, impone a sus misioneros la obligación de aprender, por lo menos, la lengua principal del territorio donde trabajan. Las Constituciones insisten en que los enviados entre moros o turcos debían aprender árabe o siríaco y la lengua *indiana* los destinados a ejercer el ministerio entre indios. Los jesuitas creyeron, además, aconsejable la enseñanza de las lenguas indígenas más extendidas, nahuatl, quechua, aimará, etc., a los pueblos de lengua distinta. La enseñanza del castellano fue siempre secundaria, porque la obligación era del evangelizador, tanto por justicia, siendo uno frente a muchos, como por la conveniencia de ganarse a sus oyentes y conocerlos. Los superiores en América y Roma insistieron repetidamente en la obligación de todo jesuita de aprender la lengua indígena principal de su zona de actividad, pero la creciente actividad educadora y el ministerio entre españoles en las principales ciudades hicieron que, en los siglos siguientes, no se aplicasen en todo su rigor estas disposiciones.

⁴⁵ J. ACOSTA, o. c. (nota 1), II, 8 y 9, y I, 4.

⁴⁶ J. ACOSTA, o. c. (nota 1), II, 18, y V, 10.

⁴⁷ J. ACOSTA, o. c. (nota 1), II, 18.

Por otra parte, ante la dificultad planteada por unas lenguas que carecían de términos adecuados para declarar los misterios principales de la fe cristiana, la mayoría de los misioneros se inclinó por la adaptación, en la medida de lo posible, de palabras indígenas. Era una decisión difícil: o se usaban expresiones castellanas, con el peligro de que la religión siempre pareciese extranjera, o expresiones indígenas, con la posibilidad de camuflar concepciones religiosas prehispánicas.

Otro instrumento típicamente jesuita fueron los *auxiliares laicos*. En los primeros momentos, la escasez de misioneros impuso la costumbre de descargar parte de la labor apostólica en personas seglares, que incluso regentaron doctrinas y percibieron el salario correspondiente. La jerarquía siempre temió que este sistema condujera a la propagación de algún error y que, siendo para estos doctrineros la enseñanza un modo de vivir, difundieran una imagen comercial e interesada del Evangelio, y los sucesivos concilios legislaron con la intención de suprimirlos. Pero la actividad jesuita fue en otra dirección. El P. Polanco escribió, el 12 de diciembre de 1572, a Portillo⁴⁸:

«Aunque creo que para proveer de doctrina a los lugares que, por falta de sacerdotes, tienen necesidad de ella, no falte industria en esos Reinos, todavía me ha parecido proponer una que usan los nuestros en la India de Portugal; y es que eligen, en cada lugar, de los más prudentes, capaces y autoridad, un hombre casado, de los naturales de la tierra, si no pueden haber otro, y a éste instruyen muy bien para que sepa enseñar la doctrina, bautizar, ayudar a morir exhortando a contrición, etc. Y aun se le podría dar algún librito espiritual, o las epístolas y evangelios del año, para que las fiestas, cuando no pueden haber misa los de la tierra, les leyese de allí alguna lección; y de esta manera suplen en muchos lugares la falta que hay de sacerdotes».

En Nueva España, al comienzo del siglo XVII, el P. Hernando de Santarén y sus compañeros se valieron de estos ayudantes en la reducción de los Acaxes. El capitán de la escolta que les acompañaba, con acuerdo de los padres, elegía alcaldes y alguaciles para el orden y policía del pueblo y el padre, por comisión del obispo, ponía fiscal y *temastián* o *temachtián*. Éstos eran los primeros adultos bautizados y a quienes los otros parientes seguían. Aprendían la doctrina y, en ausencia del padre, la enseñaban a otros, sobre todo a los enfermos. Cuando volvía el padre los encontraba catequizados⁴⁹. Este modelo fue puesto en marcha por el II Concilio de México (1565) y definido de forma precisa por el Sínodo de Tucumán (1597). En vísperas de la expulsión, en 1767, la Compañía seguía valiéndose, en sus reducciones, de este personal auxiliar para la evangelización. Por ejemplo, en las misiones volantes de Chiloé.

⁴⁸ *MonPer* (MHSI), Roma 1956 – 1992, I:198.

⁴⁹ *MonMex* (MHSI), Roma, 1956 – 1991, 7:317.

Las escuelas de primeras letras respondieron a la pretensión de hacer hombres antes que cristianos, pero no eran propias de la Compañía. Un acercamiento que tuvo bastante éxito en este primer encuentro del fraile con los pueblos indígenas fue el de las escuelas para hijos de la nobleza; un eficaz apoyo a la evangelización, donde confluía la acción educativa franciscana, acostumbrada a recibir y hospedar hijos de nobles en sus conventos, y el *calmecac*. Apoyándose en esta institución indígena, nadie vio nada objetable en separar a los hijos de los padres y educarlos en beneficio de la república y la nueva religión, como hacían los mexicas. Así los niños indígenas se convirtieron en el instrumento más útil en la primera evangelización, y el que recibe los mayores elogios por parte de los misioneros. Estos niños recibirían una instrucción religiosa apartada y más intensa que la de los adultos. Excluidos del trabajo cotidiano podían ser adoctrinados diariamente. Circunstancias de orden social aconsejaron prestar una mayor atención a los hijos de los caciques e indios principales. Su conversión y ejemplo podrían arrastrar poderosamente a los naturales de clases más bajas.

El esfuerzo por construir *una Iglesia nativa* marcó la mayor diferencia con respecto al caso japonés. En las misiones americanas, en parte por interés y en parte por la incapacidad para resistirse a la presión social, los jesuitas (y no sólo ellos) rechazaron, después de algunas experiencias frustradas, la ordenación de los indígenas, pero estuvieron progresivamente abiertos a las vocaciones de mestizos y criollos. Ya en 1549 algunos sujetos entraron en la Compañía de Jesús en Brasil, aunque los superiores fueron partidarios de formarlos en Europa. Los jesuitas del Perú en una carta a toda la Compañía, en 1569, hablan de dos novicios de Lima; eran hijos de españoles y criollos, y se piensa en los indígenas, porque la labor crece y sólo ellos conocen la lengua. Acquaviva envió una instrucción, en 1583, sobre la formación de los novicios, insistiendo en que los *naturales* debían ser recibidos con moderación y bien probados, pues son de *menos firmeza*. El primer provincial de México, recibió de Borja la facultad de recibir en la Compañía a los nacidos tanto de cristianos viejos, como de gentiles y mestizos. En la Congregación provincial, de 1577, se discutió sobre la admisión de los hijos de españoles nacidos en la tierra; la respuesta fue afirmativa, pero debían ser mayores de veinte años, y que «por lo menos, haya un año que perseveran en desear la Compañía»⁵⁰.

La enseñanza

Antes de introducir el contenido de la predicación, para ganar la benevolente atención del oyente los misioneros debían marcar la distancia entre ellos y los conquistadores, presentándose

⁵⁰ *MonBras* (MHSD), Roma, 1956 – 1968, 2:169 y 3:117. *MonPer* 2:183. *MonMex* 1:26-27, 161, 208, 310-311, y 3:285-286.

como desinteresados mensajeros de Dios que, con la misión de traer la verdad y la salvación, habían sufrido grandes penalidades para llegar a tan lejanas tierras. Establecido el contacto, la primera afirmación de los predicadores es el monoteísmo, partiendo —como propone Acosta— de las creencias y las formas de expresión indígenas para fortalecer esta idea. El segundo paso consiste en oponer este Dios, único y bueno, a los dioses antiguos y a todas las formas de idolatría. «Conviene mostrarles, dice Acosta, después con detalle y con toda claridad la gran diferencia que separa a Dios y sus ministros, los santos ángeles, de la turba abominable de los demonios, enemiga implacable de los hombres, para que los indios desprecien a todos sus ídolos como cosas sin sentido e inútiles, o incluso odien y detesten las maldades que hayan aprendido por astucia de los demonios». La comparación se realiza en dos niveles: el Dios vivo frente a las estatuas de piedra y de madera, *sucias y negras y hediondas*, que son tenidas por dioses pese a ser inferiores a los hombres, y la maldad de éstos dioses indígenas, a los que lógicamente se identifican con el diablo y sus servidores, *engañadores y burladores*, que demandan la sangre de sus fieles. Es decir, se contrapone un Dios bueno, enemigo de los sacrificios cruentos, a otros que, por su maldad, ordenan a sus fieles sacrificar hombres y derramar su propia sangre.

El tercer momento de la predicación es la afirmación de la existencia del cielo y el infierno. Este argumento, al tiempo que abre el grave problema de la ruptura con los antepasados, permite explicar la venida de los españoles y la bondad del Dios hecho hombre, fundamento de una piedad cristocéntrica y mariana que los misioneros intentan difundir. Procuran, al tiempo, distinguir el culto cristiano de las imágenes, de la adoración que hacen los indígenas de sus ídolos. Explican las oraciones básicas y promueven distintas devociones. Fue necesario sustituir todos los mitos creacionistas indígenas por la visión cristiana, insistiendo en la caída de los ángeles, que se aprovecha para recordar que Dios no quiere gente forzada en su servicio y que todos los dioses de los gentiles son demonios, responsables de la opresión indígena. Por último se intenta difundir la moral cristiana, insistiendo en valores como la virginidad, la sobriedad, el amor al prójimo y la paciencia, y, recuperando el punto de partida, se afirma la igualdad de todos ante estas obligaciones: «aunque sea obispo, si no hace bien a su prójimo, sino antes más, hiriéndole y robándole, no es buen cristiano ni discípulo, ni amigo de Jesucristo».

Los marcos

Cuando la Compañía llegó a América lo más habitual en el trabajo misional de las otras órdenes religiosas eran las *parroquias de indios*, que no encajaban en los modos de actuación

jesuitas. Desde el primer momento la Compañía se sintió más cómoda cultivando espiritualmente a los indios en las ciudades por medio de las *congregaciones* o *cofradías*, organizando *misiones a indios infieles*, como las del P. Juan de Montoya con el gobernador Hurtado de Arbierto en Vilcabamba o las del P. Juan Font y Nicolás Durán a los Pilcozones, sin auxilio de soldados, o *misiones temporales*, en las que por espacio de varios meses recorrían los pueblos de una comarca, predicando y administrando los sacramentos a los indios, con la intención de evitar todas las formas de violencia o coacción que, en esa época, iban asociadas, directa o indirectamente, a la función parroquial. Todos los colegios hacían cada año una o varias de estas misiones.

El problema se presentó desde el principio, en lo referente a las parroquias. Cuando el Superior del Perú, el P. Ruiz del Portillo, informó sobre esta posibilidad, Francisco de Borja estableció cuatro condiciones: encontrar sujetos de virtud probada para regirlas; que estuviesen situadas cerca de la residencia principal, para poder realizar la visita canónica y los cambios que se creyeran convenientes; que no gozaran de ningún tipo de estipendio y que la Compañía se reservase el derecho de abandonarlas cuando lo creyera conveniente y de mover con libertad a los sujetos en ellas destinados. No sin prevenciones asumieron, durante dos años, las doctrinas de Huarochirí, cerca de Lima, pero incomunicadas por la falta de caminos y situadas en regiones montañosas, a unos 3.000 metros de altura. Mientras, la presencia de los jesuitas en la doctrina del Cercado se impuso por la fuerza de los hechos (los frutos estaban siendo importantes⁵¹), Borja, en tres cartas de septiembre de 1570, prohibió aceptar más doctrinas, pero el Virrey hizo depender de la aceptación de las doctrinas la permanencia de los jesuitas en el Virreinato. El tema fue tratado por la Congregación general, convocada en enero de 1576. Se advirtió que amenazaban la disciplina religiosa; al despertar la ambición por el estipendio, provocaban el escándalo de los indios; impedían el gobierno autónomo del Superior, al estar sujeto al régimen de Patronato, e implicaban un continuo conflicto con los obispos que pretendían visitar al doctrinero regular. Con todo la Congregación se manifestó a favor del sistema, considerando que las dificultades podían salvarse enviando a las doctrinas hombres suficientemente probados, requiriendo de los superiores el necesario control y buscando el acuerdo con las autoridades eclesiásticas y civiles; al tiempo que pudo concluirse que no había detrimento de la pobreza, ya que lo que se recibía bastaba sólo para los alimentos.

Las reticencias no acabarían aquí, y el carácter provisorio con el que Acquaviva ordenó que se aceptasen las doctrinas fue reiterado por su sucesor Mucio Vitelleschi, y a lo largo del

⁵¹ *MonPer* I 176, 214-15, 705.

siglo XVII, los generales Juan Bautista Ferrufino, Goswino Nickel y Miguel A. Tamburini y otros muchos jesuitas expresaron las mismas dudas.

De esta forma es lógico que las reducciones paraguayas, pese a su fama, sean vistas como una rareza excepcional. Aunque desde sus primeros años de presencia en América, la Compañía se vio implicada en esta tarea, la reducción no era el único método para evangelizar a la última categoría de bárbaros establecida por Acosta. Por ejemplo, en Chiloé, siendo imposible concentrar a la población, se optó por el sistema de misiones volantes: los padres visitan periódicamente pequeñas comunidades que, la mayor parte del año, están a cargo de colaboradores laicos.

Cuando el gobernador Hernandarias de Saavedra solicitó, en 1609, a la Compañía que se encargase de la evangelización y la pacificación de los indios guaraníes, el provincial Diego de Torres (1607 – 1614), con trece misioneros repartidos de dos en dos, puso en marcha las reducciones jesuitas del Paraguay. El Provincial pidió que los misioneros fueran mantenidos por la Real Hacienda, que se eximiera de encomienda a los indios y que no hubiera presencia de soldados españoles. Confluían en esta ocasión los deseos del gobernador de limitar la presencia portuguesa en la zona, la convicción del obispo de Tucumán de que las misiones itinerantes daban poco fruto y la voluntad jesuita de oponerse a la encomienda indígena. Las reducciones nacieron, de este modo, en un contexto geopolítico de frontera, que radicalizó las actitudes aislacionistas jesuitas, atrapadas entre la amenaza paulista, la doctrina del *mal ejemplo* y los intereses de la Corona que favorecieron la experiencia jesuita como forma de asegurar la frontera. De este modo, el jesuita encargado de la reducción fue además su autoridad civil, incluso cuando ésta, al convertirse en un pueblo de indios, requería, legalmente, un gobierno indígena. Mientras en la mayoría de los pueblos indígenas americanos, el corregidor, cabeza de la administración civil, era un español, en las reducciones todas las tentativas realizadas por las autoridades locales en este sentido encontraron la oposición de los jesuitas y de los indios. Mantuvieron además un aislamiento absoluto con el mundo colonial español, estableciendo en los *Pueblos de abajo* los tambos para hospedar, como mucho por tres días, a los extranjeros, principalmente comerciantes. Se trataba de imitar el modelo de Julí, donde había trabajado el P. Diego Torres Bollo, primer provincial del Paraguay, y evitar abusos y malos ejemplos⁵². Alejados los colonos, que nunca disimularon su hostilidad, las reducciones debieron confiar en el apoyo de la Corona y en su propia capacidad productiva. De igual modo, la posición fronteriza

⁵² A. ARMANI, *Ciudad de Dios y ciudad del sol. El Estado jesuita de los guaraníes (1609 – 1768)*, México 1982, p. 103 y 155.

de las reducciones y la hostilidad de los bandeirantes llevó a la Compañía a organizar un ejército que tuvo importantes victorias contra las bandas armadas de los portugueses y terminó convertido en una verdadera milicia al servicio de los gobernadores de Buenos Aires y Asunción.

Las reducciones agruparon un máximo de 104.483 hombres, en 1755, y tenía 88.864 al tiempo de la expulsión de 1767, pero el parecer de los Generales y otros jesuitas no fue unánime sobre este apostolado. A lo señalado sobre las parroquias, debemos añadir que las reducciones fundadas en el Paraguay para evitar la encomienda estuvieron de ordinario lejos de los centros urbanos, dificultando el control de los superiores sobre la actividad del misionero y, en ocasiones, relajando su disciplina religiosa.

CONCLUSIONES

Estudiados los esfuerzos misionales de la Compañía en América y Japón, las diferencias y semejanzas encontradas entre ambos, el hecho de observar más diversidad entre jesuitas de la que hay entre algunos de éstos y miembros de otras órdenes y la constatación de que la mayor parte de los instrumentos utilizados por los jesuitas los podemos hallar entre dominicos o franciscanos⁵³, obliga a superar la mera comparación formal para caracterizar el método misional. El punto de partida sería el carisma jesuita: la centralidad de la misión, concebida como universal y como acción de frontera que impone la conversación⁵⁴. Hace años Ignasi Salvat vinculó la misión, en su más amplio sentido, a la experiencia de los *Ejercicios Espirituales* y, por ende, a la del propio Ignacio. Los escrúpulos asociados a los primeros momentos de su *peregrinar* se diluyeron en la acción apostólica. Es en Manresa —escribe Salvat⁵⁵— donde Dios pone en el corazón del peregrino las semillas que fructificarán plenamente en los años que vivirá en Roma, como Prepósito General. De hecho, la *Autobiografía* señala los primeros pasos de una actividad apostólica de Ignacio en Manresa, y éste cambio quedará como proyecto definitivo de su vida y, ya camino de Jerusalén, el *ayudar a las ánimas* será uno de sus objetivos. La universalización del servicio se ve confirmada en la Storta, cuando la segunda peregrinación a Jerusalén —ahora comunitaria— se muestra inviable.

Un segundo factor a considerar es la estructura centralizada de la Compañía que se manifiesta en tres direcciones: unidad de acción, conocimiento mutuo y universalidad. Las

⁵³ Consideremos, por ejemplo, que el colegio de Goa para naturales se fundó antes de que la Compañía asumiera su dirección; A. VALIGNANO, O. C. (nota 4), I, 8.

⁵⁴ Cfr. F. J. GÓMEZ Díez, *La indiferencia y el poder. El éxito del apostolado ignaciano: Mar Oceana* 17 (2004) 97-114.

⁵⁵ I. SALVAT, *Servir en misión universal*, Bilbao / Santander 2002, p. 37 y 47.

Constituciones establecen tres criterios para determinar las decisiones que debe tomar el Prepósito General, y todo jesuita⁵⁶: 1) el *mayor servicio divino, el bien más universal, el mayor provecho de las ánimas* y otras formulaciones semejantes; 2) los criterios concretos que explicitan dónde se encuentran *las mayores necesidades* y que personas favorecen *que el bien se extienda a muchos* y, por último, 3) las circunstancias, tan equilibradas, que toca al discernimiento del Superior y, en su caso, del que *se mueve por sí mismo*, decidir el camino a seguir y los medios a tomar⁵⁷. Ignacio lo explicita con la fórmula: «vos que estáis al pie de la obra, veréis mejor lo que hay que hacer»⁵⁸. Al mismo tiempo, esta centralización fuerza a preguntarse por el conocimiento que, por ejemplo, los jesuitas europeos o americanos tenían de la experiencia japonesa, y a la inversa. Hay dos datos que, en este sentido, son muy significativos: la alta presencia de jesuitas *extranjeros* en el mundo americano y, más personal, pero no menos gráfico, la aceptación por parte de Valignano del castellano como lengua de sus escritos. Es decir, estos y otros rasgos nos hablan de una universalidad que no es mera teoría.

A la par, desde Ignacio de Loyola se fueron desarrollando criterios concretos para la misión entre infieles: 1) mantener, vía epistolar, el contacto más estrecho posible con Roma y con el resto de la Compañía; 2) exigir una formación específica del misionero, que habría de comenzar en el conocimiento de las lenguas; 3) pensando en favorecer la cristianización, impulsar la *acomodación y aceptación* a los usos y costumbres de los pueblos misionados; 4) hacer de los seglares colaboradores de la acción misionera; 5) mantener las mejores relaciones posible con los obispos, los reyes europeos y los poderes políticos indígenas y 6) sostener la eficacia del ministerio de la palabra en el ejemplo y el testimonio.

Por último, puede realizarse un análisis de cada caso para establecer los grados de unidad y diversidad existentes. Los criterios establecidos en el párrafo anterior al aplicarse a todas las misiones introducen, lógicamente, importantes puntos de contacto. La universalización, reflejada en el deseo de conocer las experiencia de otros jesuitas, es compatible con la pretensión de *aislar* a los catecúmenos: en América la doctrina del *mal ejemplo* lleva a alejar las reducciones de la sociedad española, como en el Japón Valignano propone que no vengán religiosos no jesuitas ni obras que compliquen la enseñanza teológica. Ya sea por pesimismo o desconfianza o por sentido de la eficacia, se piensa que los catecúmenos deben crecer y se ve en la heterogeneidad

⁵⁶ Las Constituciones no dan al provincial ni al compañero que debe *moverse por sí mismo* otras normas y criterios de discernimiento que los que ha dado para el Prepósito General; I. SALVAT, o. c. (nota 5), p. 131 y 169.

⁵⁷ I. SALVAT, o. c. (nota 55), p. 182.

⁵⁸ *FontNarr* (MHSI), Roma 1943 – 1965, 3: 619.

de la Iglesia un mal. En otro orden de cosas, se tiene clara conciencia del valor de la sorpresa para ganarse la benevolente atención del otro: en Japón recurriendo a conocimientos profanos y en América marcando la distancia con respecto al conquistador. Por último, en ambos casos se tiene claro que el bárbaro tiene costumbres que deben conservarse, pues el objetivo no es hacer de él un europeo, y vicios que deben extirparse y, por eso, el orden de la predicación va de la crítica a la cosmovisión y a las creencias paganas para llegar, sólo al final, a la moral. Así podríamos seguir buscando paralelismos, pero la identidad de unos y otros esfuerzos misioneros reside en tres factores mucho más profundos: la racionalidad, la adaptación y el pragmatismo.

Manifiestan una gran confianza en la razón, no para transmitir la fe, sino para llevar a sus puertas. Por eso el objetivo primero es *mostrar* al indio y al japonés sus *errores*. Tienen clara la necesidad de partir de la posición del otro: de sus creencias, de sus costumbres o, sobre todo en el caso japonés, de su discurso. Aunque no se reconoce explícitamente el problema que para el diálogo crea la radical diferencia entre las concepciones metafísicas de unos y otros y, por lo tanto, el rechazo de los presupuestos de partida, primando un abierto optimismo que lleva a concluir los diálogos afirmando que nuestros interlocutores fueron convencidos por nuestras razones o que no lo fueron porque sus vicios les cegaban; si parece que al menos en algún modo tienen conciencia del problema, de lo contrario no entenderíamos muchas actitudes ni la peculiar redacción de algunos catecismos. Aunque tampoco se plantea abiertamente que las dudas de los *razonables* japoneses son prácticamente las mismas que las de los indígenas americanos, es decir las que afectan a las paradojas de la fe cristiana; en la esperanza de que la razón abra las puertas a la fe se continua avanzando confiadamente, en Japón, donde se descubre que la paradoja también afecta al japonés y en América, donde se rechazan las posturas de los hombres que, como Bartolomé Álvarez, niegan a las lenguas indígenas capacidad para contener la creencia cristiana. A la búsqueda de la eficacia, no prima en este proceso una respuesta teórica cerrada, sino práctica: hay que *japonizarse*, *indianizarse*, adaptarse para hacer posible cristianizar. Hay que adaptarse al destinatario de la predicación, en la esperanza de que crecerá en la fe, y hay que hacerlo desde un clarísimo pragmatismo que afecta a las relaciones con los distintos poderes y a las exigencias para con neófitos, catecúmenos y paganos. Así, en América, donde las posibilidades son mayores los procedimientos se asemejan más a los europeos y, por eso, entre otras cosas, rechazan las parroquias, mientras en Japón las asumen.