

*Revista de Indias, 1988, vol. XLVIII, núms. 182-183*

## LA EVANGELIZACION EN EL PERU Y JAPON DURANTE EL SIGLO XVI. MODELO COMPARATIVO DE DOS POLITICAS DE EVANGELIZACION

POR

FERNANDO IWASAKI CAUTI

Pontificia Universidad Católica del Perú

El presente ensayo sólo pretende esbozar las líneas de trabajo de una investigación posterior y de ninguna manera demostrar la validez de todas o algunas de las hipótesis que presentaremos a continuación. Escogimos este tema porque en el siglo XVI los estados ibéricos influenciaron simultáneamente sobre distintos pueblos de oriente y occidente, con procedimientos y resultados tan diferentes que bien merecen una reflexión. Como el universo del fenómeno es muy vasto, hemos reducido el problema a la esfera de la evangelización católica; por lo tanto, sobre éste y otros temas afines es que se ocupa nuestro trabajo.

### LAS RELIGIONES LOCALES

Los sistemas religiosos que los misioneros cristianos encontraron en los Andes y en el Japón estaban conformados por una serie de mitos y ritos que la Iglesia consideró conveniente desplazar por sus equivalentes católicos. Sin embargo, como los doctrineros no comprendieron los fundamentos ontológicos de cada una de las religiones en cuestión, el mensaje evangelizador llegó aislado de los suyos propios. Así, al sustituir las creencias locales sólo consiguieron enriquecer las normas éticas del grupo receptor y, al no variar las formas de organización internas, la supresión de los ritos autóctonos careció de efectividad. La forma religiosa resultante no ha sido otra que el «sincretismo», que representa el encuentro

histórico de dos religiones de distinto tipo, dentro de un contexto cultural muy específico de la evolución del mundo occidental (1).

Definitivamente, el «sincretismo» es una forma de la dinámica de las religiones, pero que integra elementos heterogéneos sin tomar en cuenta sus principios comunes. Desde este punto de vista es que nosotros consideramos que los sistemas religiosos japoneses y andinos no eran sincréticos, a pesar de su polimorfismo.

La presencia —por ejemplo— del *Shinto*, el Budismo y el Confucianismo, ha servido para que algunos investigadores adopten la falsa imagen sincrética de la religión japonesa (2), confundiéndola con la actitud receptiva de la sociedad nipona ante los valores culturales de otros pueblos (3). Lo que en buena cuenta sucede es que la «religión» propiamente dicha es el Budismo, mientras que el *Shinto* engloba un campo metafísico y el Confucianismo proporciona la ética y las normas de la vida civil.

Con la religión andina sucede algo similar, puesto que los mitos no proporcionan solamente modelos arquetípicos, sino que le dan sentido a las estructuras sociales y políticas y las fundamentan en un proceso dinámico y creador (4). Finalmente, aún entre la diversidad de ritos y mitos, la sociedad andina define sus normas éticas en función de los valores sobre los cuales está organizada en el campo religioso, familiar, económico y social (5).

Existen dos elementos comunes dentro del universo religioso de los hombres andinos y japoneses que queremos destacar: la esencia comunitaria de la vida religiosa y la concepción de lo sagrado.

No vamos a insistir en la importancia que tenía dentro del *ayllu* andino el culto a los *apos* (dioses tutelares), a los *mallquis* (antepasados) y a las *pacarinas* (lugares sagrados de origen), pero sí queremos destacar el carácter comunitario de esos cultos para relacionarlos con sus similares japoneses. En efecto, el *Shinto* tiene un fundamento comunal, ya que cada *uji* (comunidad) tenía sus propios *uji-gami* (divinidades), de los cuales no sólo descendían

---

(1) Onorio FERRERO, "Síntesis y Sincretismos en la Historia de las Religiones", en *Humanidades I*, Universidad Católica del Perú (Lima, 1967), pág. 102.

(2) Carmen BLACKER, "Religion of Japan", en *Historia Religionum. Religions of the Present* vol. II (Leiden, 1977), pág. 516.

(3) Masaharu ANESAKI, *History of Japanese Religion* (Japan, 1977), págs. 1-6.

(4) Franklin PEASE, *El dios creador andino*, Mosca Azul (Lima, 1973), pág. 9.

(5) Manuel MARZAL, *La transformación religiosa peruana*, Universidad Católica del Perú (Lima, 1983), pág. 55.

todos los miembros del grupo, sino que se integraban y tomaban parte en todas las actividades de la vida cotidiana (6). En ambos casos, los hombres andinos y japoneses no conocían sino *una* comunidad. Les era por completo extraña la división entre comunidad mundana y espiritual. La vida sigue siendo un todo y lo común de la comunidad es, precisamente, la vida poderosa (7).

La puesta en marcha de esta concepción comunitaria del mundo se consiguió con la participación de lo sagrado en la vida cotidiana. Y en este caso, fuera de los mitos y hierofanías de los antiguos peruanos y japoneses, los términos *huaca* y *kami* sugieren otra posibilidad de relación.

En el mundo andino no existió la idea abstracta de Dios ni palabra que la expresara; la noción de lo sagrado en la percepción indígena se manifestaba a través de la voz *huaca* (8). Los sacerdotes del XVI confundieron el contenido metafísico de la palabra *huaca* con los objetos que eran depositarios de esa esencia y que como tales recibían la adoración de los indios. Consecuentemente, la no comprensión de este fenómeno motivó la definición idólatra de la sociedad andina:

La idolatría, dice el Sabio, y por él es Espíritu Santo, que es causa y principio y fin de todos los males, y por eso el enemigo de los hombres ha multiplicado tantos géneros y suertes de idolatría, que pensar de contarlos por menudo es cosa infinita. Pero reduciendo la idolatría a cabezas, hay dos linajes de ella: ... La primera de estas se parte en dos, porque o la cosa que se adora es general como sol, luna, fuego, tierra, elementos, o es particular como tal río, fuente o árbol, o monte, y cuando no por su especie sino en particular, son adoradas estas cosas, y este género de idolatrías se usó en el Pirú en gran exceso, y se llama propiamente guaca (9).

En las concepciones religiosas japonesas el *kami* cumplía una función muy similar a la de *huaca* en el mundo andino. El *kami* es lo sagrado, lo sobrenatural, y se diferencia de los objetos sagrados porque éstos reciben el nombre de *yorishiro*; es decir, manifiestan un *kami* (10):

Algunos *Kami* residen en el mundo celeste, otros permanecen en el aire o en los bosques, habitan en las rocas y en las fuentes,

(6) ANESAKI [3], pág. 34.

(7) Gerardus VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la Religión*, Fondo de Cultura Económica (México, 1975), pág. 235.

(8) María ROSTWOROWSKI, *Estructuras Andinas del Poder*, Instituto de Estudios Peruanos (Lima, 1983), pág. 9.

(9) Joseph de ACOSTA, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica (México, 1979).

(10) BLACKER [2], pág. 532.

o se manifiestan bajo formas humanas o animales. Príncipes y héroes son *Kami* hechos hombre y cualquier persona puede convertirse en *Kami* si manifiesta poderes sobrenaturales (11).

El «sincretismo» que mencionamos anteriormente se dio cuando se encontraron el cristianismo y religiones hasta ese entonces desconocidas, como la andina y japonesa. Ese proceso se aceleró cuando se hizo evidente la similitud que aparentemente existía entre las prácticas cristianas y las locales, como pudo ser el caso de la liturgia del Budismo *Mahayana* o las «confesiones» que los extirpadores encontraron en los Andes. Sea como fuere, en su intento de explicar esos fenómenos los misioneros incurrieron en «sincretismos» más graves como el de la supuesta evangelización prehispánica por un apóstol de Jesús o la Parodia Demoníaca:

La parodia demoníaca, la grosera imitación de las obras de Dios, será para los españoles la clave de la idolatría, lo mismo que la de las analogías entre las dos religiones, la de los sacrificios humanos, la antropofagia, la sodomía o la adivinación. El diablo está por todas partes en tierra peruana. Es el verdadero y único principio anímico de la religión indígena, habla a través de los ídolos, puede aparecer y desaparecer a voluntad, metamorfosearse; está presente en los sueños, atormenta a los indios y se apodera de sus almas o de sus cuerpos (12).

En la evangelización del Japón la perspectiva fue la misma:

Previendo el eventual advenimiento de los misioneros cristianos de occidente, que iban a “dar la luz a los que están sentados en las tinieblas”, el Diablo había buscado una manera de hacer que los paganos fueran inmunes a la salvación, les había inoculado, con anticipación y de acuerdo con principios homeopáticos, una impostura que presentaba una semejanza ficticia con la verdadera religión (13).

Finalmente, otra causa de «sincretismos» fue la barrera lingüística, pues guiados por su afán de transmitirle a los nuevos fieles los principios del cristianismo, los doctrineros echaron mano de términos autóctonos que aumentaron el desconcierto entre su grey. Así se explica que en los Andes los sacerdotes identificaran a Dios con la divinidad creadora de *Wiracocha* (14) y que este

(11) ANESAKI [3], pág. 21.

(12) Pierre DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, Universidad Nacional Autónoma de México (México, 1977), pág. 25.

(13) Arnold TOYNBEE, *El historiador y la religión*, Emecé (Buenos Aires, 1958), pág. 161.

(14) ACOSTA [9], págs. 219-220.

error persistiera en los sermonarios de Avendaño hasta 1649 (15). El mismo problema tuvieron los jesuitas en el Japón, ya que al pedirle a los japoneses que le rezaran al Dios cristiano emplearon como traducción *Dainichi Nyorai*, que no era otro que el Buda *Vairocana* de la secta de los *Shingon* (16).

En la medida en que el quechua y el japonés son idiomas en los que juega un papel importante la correcta pronunciación, también es posible que un defecto de dicción haya producido no pocas confusiones. A modo de ejemplo, si la palabra *kami* no se pronuncia bien puede significar además «papel» o «pelo», y en el caso de *huaca* tenemos el excelente testimonio de fray Gregorio García:

Garcilaso de la Vega Inga me dijo que se engañó Gómara y los que le siguen, acerca de la significación y etimología de *huaca*: porque *huaca*, con unas mismas letras y acento, pronunciado con la garganta significa el llanto, y pronunciado hiriendo los dientes, es el adoratorio, ídolo, casa de adoración, de religión y cualquier cosa sagrada o grandiosa o señalada en naturaleza (17).

Como hemos podido apreciar, por las peculiares características de las religiones andina y japonesa, el proceso evangelizador enfrentó problemas insalvables, ya sea porque el individualismo católico no cuajaba en la esencia comunitaria de dichas sociedades o porque la barrera lingüística así lo impedía. Pero lo anterior no quiere decir que la evangelización no haya cumplido con su cometido; en el caso del Japón —a pesar de que el proceso se interrumpió a principios del xvii— un grupo de fieles católicos mantuvo ocultamente su fe durante 231 años (18). Sin embargo, en el Perú, donde sí continuó la evangelización, los «sincretismos» iniciales han derivado en una «síntesis», un producto religioso nuevo que resulta de la cristalización de la religión andina con el cristianismo (19). Tal vez ahora se haya operado en nuestro país el mismo fenómeno que se produjo en el Japón después de la introducción del Budismo en el siglo vi: la sociedad peruana es mayoritariamente católica, pero practica un catolicismo que ha sido reinterpretado desde la perspectiva andina produciendo un sistema religioso nuevo, una síntesis de ambas experiencias religiosas.

(15) MARZAL [5], pág. 198.

(16) Lothar KNAUTH, *La Confrontación Transpacífica*, Universidad Nacional Autónoma de México (México, 1972), pág. 98, y G. B. SANSOM, *Japan, a Short Cultural History* (Japan, 1977), pág. 428.

(17) Gregorio GARCÍA, *Origen de los indios de el Nuevo Mundo*, Estudio preliminar de Franklin Pease, Fondo de Cultura Económica (México, 1981), pág. 188.

(18) TOYNBEE [13], pág. 165.

(19) MARZAL [5], pág. 61.

## LAS POLÍTICAS DE EVANGELIZACIÓN

La posibilidad de establecer diferencias entre las políticas de evangelización que la Iglesia católica desarrolló en el Japón y los Andes, estriba en la presencia de los jesuitas en el oriente y de varias órdenes religiosas en el mundo andino. Como veremos más adelante, cada orden concebía y ejecutaba la evangelización de una manera peculiar.

Al Perú arribó un clero militante, curtido por la evangelización en la propia península y que, como los dominicos y agustinos y más tarde los jesuitas, desde el principio desarrolló líneas de acción propias. El caso de los dominicos es el más patente: la defensa de la causa indígena desde Bartolomé de las Casas y su representante en los Andes fray Domingo de Santo Tomás; la posición que adoptaron frente a problemas como la perpetuidad de las encomiendas o la administración de la confesión a los conquistadores y, por cierto, el papel que cumplieron en la educación y la inquisición, los diferencia de las otras órdenes religiosas.

Por otro lado, la evangelización de América no sólo tenía su origen en un testimonio de fe, sino que móviles políticos y económicos la impulsaron. No reconocer estos elementos es negar la verdad histórica y encerrarse en postulados anacrónicos como el siguiente:

La obra que España llevó a cabo en el Nuevo Mundo no fue realizada por compañías comerciales o por puritanos expatriados; fue una obra nacional en servicio de altos ideales sobrenaturales, dentro de cuyo ámbito la evangelización no es algo accesorio, sino factor principal (20).

Como una prueba de la falsedad de la cita anterior tenemos la controversia de los «justos títulos» de la conquista americana, en virtud de la cual se desarrolló toda una teoría de la tiranía de los incas en tiempos del virrey Toledo. Pues bien, para poder desarrollar la evangelización en el Perú, España precisó deshacerse de la *elite* política local y llevar a cabo un adoctrinamiento que podríamos llamar «horizontal». Sin embargo, es justo reconocer que en este proceso jugaron un papel muy importante los *kurakas*, ya que sin su concurso la evangelización no habría prosperado (21).

Finalmente, las querellas surgidas entre las órdenes (para lo

---

(20) Fernando de ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos (Sevilla, 1953), pág. XXIII.

(21) DUVIOLS [12], pág. 330.

cual basta ver los comentarios que hacen sobre los dominicos algunos cronistas agustinos como Calancha o Ramos Gavilán), revelan que el trasfondo de la evangelización seguía siendo político, pues la polémica que se originó en torno a la idolatría en el XVII demuestra el interés de la corona y sus segmentos (el clero secular) por mantener el control político en el área andina, frente a las distintas políticas que venían desarrollando las órdenes religiosas (22).

El caso del Japón fue diferente, no sólo porque desde Marco Polo los europeos ya habían oído hablar de *Cipango*, sino porque a las cinco islas llegó una orden que era el producto de la crisis surgida en la Contrarreforma: los jesuitas.

A diferencia de otras órdenes, los intereses de la Compañía de Jesús no coincidieron siempre con los de la Corona española. Más bien, a través de un Procurador en la corte buscaron su propia esfera de influencia entre las estructuras sociales y las manipularon a su antojo (23). Esta independencia de acción fue lo que caracterizó la obra de los jesuitas en el Japón, donde desarrollaron un mensaje evangélico adecuado para la realidad japonesa (24).

En primer lugar, cuando la Compañía llegó al Japón el país era un *sengoku* (nación en guerra), pero los jesuitas se cuidaron mucho de reconocer a los señores feudales y la autoridad del *shogun*, de manera tal que pudieron relacionarse con las *elites* locales y desarrollar un método de evangelización «vertical»; es decir, convirtiendo primero a los señores y después a sus vasallos (25).

Siguiendo los decretos tridentinos, los jesuitas se preocuparon más de instruir a la población en el conocimiento de la Historia Sagrada, antes que sobre los misterios o los sacramentos (26). Es posible que la explicación de problemas como la Encarnación del Verbo o la Trinidad haya sido facilitada por el empleo de estampas, tal como lo estipulaba el concilio de Trento:

Más aún, deben los obispos enseñar que por medio de las historias de los misterios de nuestra redención, contenidas en pinturas y otras representaciones, la gente se forma y se instruye en los artículos de fe, que se deben tener siempre en mente y sobre los que se debe reflexionar constantemente; y también, que se saca provecho de las imágenes santas no sólo porque recuerdan a la gente los beneficios y gracias que Cristo les ha concedido, sino porque

(22) MARZAL [5], págs. 119-172.

(23) KNAUTH [16], pág. 95.

(24) HIDEFUJI SOMEDA, *El Japón del siglo XVI, en torno a la introducción del cristianismo*, Conferencia leída en la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima, 1986), pág. 14.

(25) SOMEDA [24], pág. 15.

(26) SOMEDA [24], pág. 17.

también a través de los santos se ponen ante los ojos de los fieles los milagros de Dios y ejemplos saludables, de manera que puedan dar gracias a Dios por estas cosas, enmendar sus vidas a imitación de los santos, y llenarse del amor de Dios (27).

Pero la originalidad de la obra jesuita en el Japón estuvo representada por el deseo de despojar al mensaje cristiano del ropaje occidental y transitorio, para revestirlo con la indumentaria atávica del pueblo japonés. Esta política enfrentó a los jesuitas con otras órdenes en diferentes lugares del mundo, produciéndose así una verdadera «batalla de los ritos»:

Esta cuestión planteó en el siglo XVII una controversia entre la Compañía de Jesús y las órdenes franciscana y dominicana. En el campo misionero los jesuitas habían procurado despojar al cristianismo de sus aditamentos occidentales, para asegurarse de que el público no cristiano, al que estaba dirigiendo su mensaje, no se negara a aceptar la esencia del cristianismo por verse obligado además a aceptar cosas cuya relación con la esencia cristiana era meramente local, transitoria y contingente (28).

Precisamente, éstas y otras divergencias fueron las que enfrentaron a los jesuitas con los franciscanos en el Japón, en un conflicto muy similar al que atravesaron en el Perú las órdenes religiosas. Los jesuitas llegaron a prohibirles a los conversos japoneses el ingreso a las iglesias franciscanas (29) y, del otro lado, los franciscanos consiguieron exacerbar los ánimos de los jesuitas al evangelizar públicamente al pueblo a pesar de la prohibición de Hideyoshi (30). Conscientes de la precaria situación de la evangelización en el Japón, los franciscanos no vacilaron en desafiar el poder de los señores para así propiciar la expulsión de todas las órdenes (31).

Finalmente, si la evangelización en América perseguía fines polí-

(27) O. P. SCHROEDER, *Canons and Decrees of the Council of Trent* (London, 1941) pág. 217.

(28) TOYNBEE [13], págs. 267-268.

(29) KNAUTH [16], pág. 136.

(30) Hideyoshi fue el gran unificador político del Japón del siglo XVI. Después del asesinato del *shogun* Nobunaga (1584) fue nombrado *Kampaku* (regente) y, posteriormente, cuando su sucesor recibió el *Kampaku* adquirió el título de *Taikō* (rango nobiliario de primer grado). Hideyoshi se dio cuenta que su país necesitaba la base de una ideología unificada y un marco religioso común, que el Japón sólo podría ser centralizado cuando los valores religiosos y morales fueran los mismos en todo el territorio. Por esta razón, la presencia del cristianismo y de las órdenes religiosas era vista como una amenaza para el poder centralizador, y de ahí que el 25 de julio de 1587 Hideyoshi publicara el edicto de expulsión de los jesuitas.

(31) SOMEDA [24], pág. 43.

ticos y económicos, en el Japón la situación no fue distinta. Algunos autores señalan que el Barco Negro influyó negativamente en la labor de la Compañía (32), pero lo cierto es que los jesuitas llegaron a establecer en Nagasaki un verdadero imperio comercial que les permitía afrontar los gastos de las campañas de evangelización en China y Japón (33). De no haber sido así, el P. Valignano no habría tratado con tanto esfuerzo de mantener el monopolio de Nagasaki y el *shogun* Hideyoshi de arrebatárselos (34).

Pensamos entonces que las diferencias que existen entre la evangelización peruana y la japonesa no debe centrarse solamente en los criterios empleados por las distintas órdenes religiosas, sino en los intereses (políticos y económicos) que ocultaban tras el ropaje del mensaje católico. En este punto es que encontraremos las respuestas al problema.

#### TOLERANCIA POLÍTICA E INTOLERANCIA DOCTRINARIA

Uno de los aspectos más interesantes y contradictorios del proceso evangelizador es observar cómo la Iglesia reclamaba para sí los beneficios de la tolerancia (religiosa o simplemente política), para después —cuando los resultados de la evangelización lo permitían— desarrollar una política represiva e intolerante. Evidentemente, el problema involucra la esfera de lo político y lo religioso, y en ese orden trataremos de analizarlo.

La expansión española a partir de 1492 consagró los fines político-religiosos de la conquista de las Indias, unificando así los intereses del Estado y la Iglesia en la empresa ultramarina. Los pueblos americanos se vieron entonces invadidos por una nación que proscribió su cultura y sus costumbres en nombre del Rey y del Papa. La fórmula del Requerimiento es la mejor expresión de lo que estamos afirmando.

Las únicas ocasiones en las que la Iglesia solicitó la «tolerancia» de los grupos autóctonos americanos para evangelizarlos fue, como en Vilcabamba, para preparar con tiempo la invasión militar. La cruz y la espada fue la sucesión inexorable del proceso de conquista español en nuestro continente. Cabría preguntarse si esa regla se observó en otras regiones.

Resulta sintomático que la totalidad de jesuitas que solicitaban

(32) S. I. BANGERT, *Historia de la Compañía de Jesús* (Santander, 1981), pág. 110.

(33) SOMEDA [24], pág. 39.

(34) KNAUTH [16], pág. 127, y SOMEDA [24], págs. 37 y 39.

la ayuda militar para facilitar la evangelización en el Japón fueran españoles (35) y que los conflictos con Hideyoshi llegaran a su clímax con la llegada de las órdenes mendicantes españolas.

Efectivamente, la confrontación entre jesuitas y franciscanos revela, de un lado, la unidad de criterios entre la corona y la orden religiosa; pero, por el otro, la independencia de los padres de la Compañía con respecto al Estado y su interés por desarrollar en el Japón una evangelización que respondiera a sus propias concepciones. Alessandro Valignano, visitador de la Compañía en el Japón, escribió en 1583 estas líneas al Rey de España:

Y como todo esto se puede estorbar gobernándose de otra manera y por no saber Su Santidad y Su Majestad, ni las otras religiones, qué cosa es el Japón, vivo siempre con mucho recelo hasta proveerse en esto que no vayan a Japón algún obispo u otras religiones, los cuales no teniendo la experiencia que nosotros después de tantos años tenemos, quieran guiarse en el Japón a la manera de Europa y todo se confunda y se eche a perder (36).

Ahora bien, no podemos negar la importancia que tuvo la «tolerancia religiosa» de las autoridades japonesas en la expansión del catolicismo en el siglo XVI; sin embargo, es posible que la tal «tolerancia religiosa» no haya sido otra que una «tolerancia política» en la coyuntura que en ese momento vivía el Japón:

Nobunaga, para lograr la hegemonía del país, se vio obligado a desarticular o sofocar la rebelión de la secta religiosa llamada *Ikko* ... que ganaba mucha popularidad en el pueblo ahogado en la transitoriedad de las guerras, predicando enfáticamente la negación de todos los valores del mundo terrenal ... para Nobunaga, era indispensable e inminente vencer a las potencias religiosas tradicionales, encarnadas en los grandes señores feudales ... Así, Nobunaga buscaba una nueva autoridad religiosa, que podría reemplazar a dichas potencias religiosas tradicionales, y por eso mismo él admitió la evangelización cristiana y dio protección a los misioneros (37).

Lo anterior queda corroborado por el hecho de que los evangelizadores fueron expulsados cuando los gobernantes japoneses se

(35) SOMEDA [24], pág. 7.

(36) Alessandro VALIGNANO S. I., *Sumario de las cosas del Japón* (Tokio, 1954), pág. 180.

(37) SOMEDA [24], pág. 23. Cuando los misioneros llegaron al Japón el país estaba en plena disgregación política debido a las incesantes guerras civiles que mantenían los señores independientes. Durante la estada de los evangelizadores se turnaron sucesivamente en el poder los señores Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi y Tokugawa Ieyasu.

dieron cuenta del riesgo político que representaban los cristianos en el Japón:

En el Japón, Hideyoshi y sus sucesores Tokugawas proscribieron al cristianismo católico romano porque temían que los conversos japoneses pudieran servir de "quinta columna" cuyo apoyo permitiría al reino de Portugal y al de España conquistar el Japón; en cambio, sentían que el Japón se mantendría incólume contra los asaltos de la más formidable concentración del poder occidental si los asaltantes no tenían colaboradores dentro del país (38).

Hideyoshi intuyó que la moral cristiana si bien podía fortalecer el régimen existente, también podía destruirlo, puesto que la lealtad católica sobrepasaba los límites de la lealtad feudal japonesa, que se caracterizaba por su total sumisión al superior (39). Tal vez el desaire de Takayama Ukon le ayudó a convencerse de esa posibilidad (40). Por otro lado, era evidente que las intenciones de España consistían en la conquista del Japón para de ahí pasar a China (41), pues el piloto español Francisco de Landa así se lo hizo saber a Hideyoshi, quien terminó por ordenar la ejecución de los franciscanos que estaban a bordo del «San Felipe», conocidos después como los «26 mártires del Japón» (42).

Nos debe llamar la atención el que entre los ejecutados en Nagasaki en 1596 casi no hubiera otros que españoles, lo que implicaría que esos franciscanos martirizados simbolizan el rechazo de Hideyoshi a la política evangélica-conquistadora de España (43). No obstante, el que tanto en España como en Japón los asuntos religiosos hayan estado subordinados a lo político no hace otra cosa más que corroborar algo que ya era común en la edad moderna: el que las preocupaciones religiosas eran importantes en cuanto reforzaban la estructura del Estado. Pierre Bayle, un hombre de la Europa moderna, vio así la expulsión de los misioneros del Japón:

Sin duda alguna, lo mejor que podían haber hecho los japoneses habría sido convertirse al verdadero Dios; pero, puesto que no te-

(38) TOYNBEE [13], pág. 165.

(39) SOMEDA [24], pág. 33.

(40) Takayama Shigetomo (Ukon, *daimyō* de Takatzuki), se afilió al partido de Hideyoshi después de la muerte de Nobunaga, participó en la batalla de Komakiyama y en las campañas contra el templo de Negoro y los *Chō-sokabe*. Convertido al cristianismo Ukon desarrolló una campaña de evangelización en los territorios de Akashi y Konishi Yukinaga. Cuando Hideyoshi promulgó el edicto de expulsión Ukon fue requerido por el *Tiakō* para que abandonase el catolicismo, pero Ukon lo rechazó y fue despojado de sus bienes y desterrado.

(41) KNAUTH [16], pág. 109.

(42) SOMEDA [24], págs. 45-46.

(43) KNAUTH [16], pág. 137.

nían suficientes luces espirituales que los llevaran a renunciar a su falsa religión, no les quedaba otra posibilidad que elegir entre perseguir o ser perseguidos. No podían conservar su gobierno establecido o su culto religioso establecido, a menos que se librasen de los cristianos, pues tarde o temprano éstos habrían derribado a uno y arruinado al otro. Habrían armado a todos sus neófitos, habrían hecho entrar en el país la ayuda armada y los inhumanos principios de los españoles, y a fuerza de colgar y matar a la gente, como hicieron aquéllos en América, habrían reducido a todo el Japón bajo su yugo. De manera que cuando uno contempla la situación desde un punto de vista puramente político ha de admitir que la persecución que sufrieron los cristianos en aquellas regiones fue una legítima aplicación de los medios aconsejados por la prudencia para impedir el derrocamiento de la monarquía y la devastación del país (44).

Sin embargo, Bayle no sólo toca el aspecto político del problema desde su perspectiva «moderna», sino que al afirmar que los japoneses tuvieron que optar entre «perseguir o ser perseguidos» nos muestra la otra cara del problema: la «intolerancia doctrinaria» de la Iglesia católica del XVI.

Desde que el cristianismo recibió el reconocimiento de los emperadores romanos, el desarrollo de la Iglesia en occidente ha sido paralelo al estatal. A lo largo de la Edad Media y buena parte de la Moderna el cristianismo constituyó un universo extremadamente complejo, puesto que bajo su nombre se incluían la percepción de ingentes impuestos fiscales como la administración de los sacramentos, la vigilancia de las opiniones filosóficas y la persecución de los no creyentes, la vida de clausura y la guerra santa:

El cristianismo, que en sus comienzos se había dirigido a las masas y estimulaba el principio de la libertad, ahora apelaba a los gobernantes, poniendo su poderosa influencia al servicio de la autoridad (45).

En realidad, el cristianismo no fue la excepción a una ley inexorable:

Mientras una Iglesia está proscrita y expuesta en cualquier momento al peligro de la persecución, es natural que sus miembros constituyan una pequeña *elite* espiritual desinteresada y valiente. Pero tan pronto como los poderes que gobiernan se asocian a ella, es asimismo natural que su condición moral se diluya por obra de las conversiones en masa de los oportunistas, ansiosos de subir al carro triunfal del vencedor. Mientras una Iglesia está proscrita

(44) Citado en TOYNBEE [13], págs. 168-169.

(45) John Emerich ACTON, *Ensayos sobre la Libertad y el Poder* (Madrid, 1959), pág. 141.

puede construir una nueva sociedad corriendo ella misma los riesgos inherentes a la empresa, y sin verse complicada en las debilidades y pecados de la antigua sociedad. Pero cuando se asocia con ésta, queda envuelta en sus fracasos y puede verse llevada a convertirse en un instrumento de sus fines, en lugar de continuar sirviendo al suyo propio (46).

Consecuentemente, enquistada en el poder, la Iglesia pudo sancionar y perseguir los cultos de otros pueblos, practicar la «intolerancia doctrinaria».

En América ya hemos comentado cómo fue la actitud de los misioneros españoles y, en los Andes en particular, durante todo el siglo XVI se pensó que la religión indígena tenía un carácter demoníaco (47). El eurocentrismo por un lado y su particular visión de la historia impidieron que la Iglesia occidental comprendiera mejor los fenómenos religiosos americanos. En el Japón, en cambio, sus habitantes no fueron tachados de idólatras, tal vez porque (a diferencia del mundo andino donde *huaca* significaba tanto lo sagrado en sí como los objetos que portaban ese poder) existía la diferencia entre *kami* y *yorishiro*, los planos espiritual y material de la experiencia religiosa respectivamente. Sin embargo, aun en el Japón es posible encontrar manifestaciones de la «intolerancia doctrinaria» de la Iglesia.

El ejemplo más claro lo tenemos en la política de los jesuitas hacia el Budismo. Al principio, cuando apenas la Compañía llevaba unos pocos años en la isla, el P. Vilela —superior de la orden en el Japón— le solicitó al *shogun* Ashikaga Yoshiteru en 1560 que sus vasallos no cometieran excesos contra las iglesias, es decir, solicitaron el beneficio de la tolerancia. Sin embargo:

... desde el comienzo de la evangelización los jesuitas ardían de emulación contra el Budismo, considerando que la Iglesia debería vencer a Shaka y Amida, dos demonios, y también a otros tantos muchos. Así, a partir de Francisco Xavier que desafió a una controversia teológica a los bonzos de Yamaguchi, la Iglesia, a través de muchas discusiones con ellos, intentó muy activamente refutar al Budismo (48).

De esta manera se explica por qué los jesuitas alentaron a los señores conversos a reprimir al Budismo y a perseguir en sus dominios a quienes profesaban esa religión (49). No en vano cuando

(46) TOYNBEE [13], pág. 114.

(47) MARZAL [5], pág. 58.

(48) SOMEDA [24], pág. 20.

(49) KNAUTH [16], pág. 84.

Hideyoshi decretó la proscripción del cristianismo en el Japón, la persecución de la que era objeto el Budismo ocupó un lugar importante entre las razones esgrimidas para la prohibición (50). La vocación intolerante de la misma Iglesia católica fue la que la perdió.

En síntesis, hemos tratado de presentar un rápido panorama de la evangelización en los Andes y en el Japón, para llamar la atención sobre la necesidad de incorporar los estudios regionales de la evangelización en un esquema general de la misma.

---

(50) SOMEDA [24], págs. 27 y 29.