

Cristianismo ciego, nación dormida: usos socio-políticos del cristianismo en el Japón del siglo XVI a través de la experiencia de Oda Nobunaga

Tutorizado por el profesor David Mervart

Introducción

Este es un ensayo sobre historia y sobre religión, pero también lo es de muchas otras cosas. El lenguaje académico es muy vasto y complejo; aún así, los géneros de cualquier escrito académico siempre son esencialistas y reduccionistas. De este modo –y a falta de una palabra mejor para definir el contenido de este ensayo– voy a explicar lo que será relatado en las próximas páginas y cómo.

“Para el año 1620 la religión extranjera [cristianismo] se había vuelto una gran molestia para las políticas unificadoras [de Tokugawa]”, afirman Bito Masahide y Kate Wildman Nakai en *Thought and Religion 1550-1700*; partiendo de esta base, el contenido formal de este ensayo –de manera muy abreviada– es el posible uso que pudo hacer un *daimyō* de la religión cristiana como herramienta social en contraposición al budismo o, más bien, si esto pudo llegar a ser posible y cómo. La mayoría de *daimyō* que fueron permisivos con el cristianismo lo hicieron por los beneficios comerciales y económicos que podrían valiosos en un contexto de guerra (Hall, 2007), pero no hay ningún motivo explícito por el cual no pudieran usarlo también con otros fines más abstractos. Hay varias formas en las que se puede usar una religión (o una creencia o doctrina) de esta manera; en este caso, investigaré cómo, permitiendo su expansión ideológica, Oda Nobunaga pudo entender el cristianismo como un “virus” (o una “medicina”) ante la –a su parecer– “enfermedad” que padecía Japón: el budismo, que por aquel entonces ya se había erguido como un estado paralelo y un lugar de reunión para muchos *daimyō* opuestos al clan Oda (McMullin, 2014, p.107). Como es obvio, no trataré de responder una pregunta tan controvertida y ambiciosa; solo relataré cómo este fenómeno fue posible en un contexto concreto a través de un personaje concreto. En este sentido, la figura de Oda Nobunaga es, hasta cierto punto, irrelevante. No hay ningún registro sobre si hubo o no conflicto directo entre ambas doctrinas en este momento exacto de la historia de Japón (siglo XVI) y, de hecho, lo más probable es que nunca fuese así a ninguna escala, por lo que la respuesta en el caso de Nobunaga está parcialmente respondida, ya que, si de verdad intentó usar el cristianismo con estos fines, nunca lo logró. Por otro lado, también existe la posibilidad de que Nobunaga usara el cristianismo con otros fines como, por ejemplo, acercarse a los *daimyō* convertidos al cristianismo del sur de Japón, pero en este ensayo no trataré esa posibilidad.

Saúl Gutiérrez Nordelo

Graduado en Estudios de Asia Oriental,
Universidad Autónoma de Madrid y
Universidad de Estudios Extranjeros de
Tokio.

Interesado en la historia y la religión en
Japón, especialmente durante los siglos
XIV-XVI, y en la dimensión socio-política
de la religión.

Hubo muchos *daimyō*—sobre todo en Kyūshū— que en esta época se habían convertido abiertamente al cristianismo y, más adelante, otros como Date Masamune también usaron el cristianismo con fines lucrativos (comerciales, en este caso). Entonces, ¿por qué usar a Oda Nobunaga? Porque a través de su experiencia es más fácil conocer este fenómeno: es uno de los *daimyō* más literarizados (quizás el que más) y del que más rasgos de su carácter se conocen. Además, fue un contrastado y audaz estratega que consiguió llegar al poder partiendo de un de los clanes más humildes de la contienda (Jansen, 2002). Por otro lado, su relación con los misioneros jesuitas está bien documentada¹ con fuentes primarias (Luís Fróis), así como su relación y las políticas que mantuvo hacia el budismo. De este modo, Oda Nobunaga tiene los elementos necesarios en la ecuación: un motivo (erradicar un eje de poder), un medio (su inteligencia estratégica y su carácter oportunista) y una conocida relación con los misioneros jesuitas.

Por lo tanto, este ensayo versa sobre religión, pero no desde ninguna perspectiva escatológica; lo hace desde su vertiente socio-política, y de su posible instrumentación social por uno o varios individuos con fines lucrativos, por lo que, en parte, es un ensayo político-religioso.

Por otro lado, también versa sobre cómo el budismo alcanzó altas cotas de poder; la misión jesuita—y su mensaje, intenciones y trayectoria— y el contexto (Sengoku Jidai), todo ello orientado a lo relatado antes, pues es necesario para poder comprender mi argumentación. Por esto, en parte, es también un ensayo histórico.

Además, no hay que olvidar que, hasta ese momento, los contactos entre lo que ahora llamamos Japón (y así será por comodidad a lo largo del ensayo) y Occidente fueron muy reducidos y casi anecdóticos. No hacía mucho que la imprenta había sido inventada en Occidente, pero aún no estaban desarrolladas líneas hábiles de comunicación; mucho menos en Oriente, y muchísimo menos en el enclaustrado y casi inaccesible archipiélago japonés. Ni siquiera conceptos básicos occidentales que hoy en día se dan por hechos (como sociedad, credo o religión) estaban claramente definidos por ninguna de las dos partes. El contacto entre ambos mundos trajo consigo la necesidad de traducirse el uno al otro. No se puede asegurar que un japonés del siglo XVI pudiese englobar la religión cristiana o el budismo en el término “religión” y, por lo tanto, categorizar ambas doctrinas en un mismo estándar. Es un complejo proceso de “desaprendizaje” y alejamiento. También, en esta misma línea, hay un apartado sobre el “bilingüismo visual” y el sincretismo de los iconos cristianos y budistas en el arte, pero ni mucho menos es este un ensayo sobre arte; es, en parte, también un ensayo antropólogo-lingüístico.

Para ordenar todas estas categorías que entran dentro de este ensayo, lo he dividido en dos secciones (a excepción de la introducción y de la conclusión):

En “Crónica de las doctrinas que dan cuerda al mundo” mostraré los hechos históricos expositivos y documentados aplicados al contenido de la tesis. El auge del poder budista, representado a través de su manifestación física (los templos), o la experiencia de la misión jesuita y su relación con Oda Nobunaga y Japón, por ejemplo, serán relatados en este apartado, de modo que sirvan para crear

1 La relación más estrecha que mantuvo Nobunaga con los jesuitas fue con el misionero (futuro historiador e involuntario antropólogo) Luís Fróis. A su muerte en 1582, Nobunaga no promulgó ningún edicto ni ninguna ley contra los misioneros jesuitas (como sí hizo Hideyoshi, su sucesor) y mantuvo buenas relaciones con ellos hasta el último día, dotándoles de privilegios y favores. El motivo por el cual hizo esto es un tema de debate entre historiadores japoneses: ¿hubo motivaciones políticas? ¿sentía curiosidad por lo que pasaba en Occidente o, simplemente, disfrutaba de conversar con los misioneros? (Boxer, 93, pp.64).

un contexto necesario para la conclusión. En el segundo epígrafe, “De lo que hablo cuando hablo de religión”, expondré los hechos más teóricos y ambiguos, trataré de responder a las preguntas más controvertidas y desarrollaré hechos más concretos y menos documentados, tratando de aportar mi propia perspectiva.

Por último, la conclusión aunará ambos epígrafes. Como he mencionado anteriormente, en la conclusión no trataré de responder a ninguna pregunta concreta. El mismo desarrollo del ensayo es la respuesta a la tesis, y consiste en explicar cómo un fenómeno pudo haber ocurrido y no si, de hecho, ocurrió.

Mi motivación para escribir este ensayo surge de mi alineación con la opinión de Mary Elizabeth Berry (1989) o George Ellison (1998) de que la era Sengoku tiene una relevancia mucho mayor para la historia de Japón de la que normalmente se le otorga y que, a pesar de ser un periodo enormemente romantizado y documentado, no existe una gran cantidad de bibliografía sobre su vertiente socio-política, como sí la hay de otros periodos de características similares (como el final del Bakumatsu). Por otro lado, este tipo de fenómeno ya está muy tratado en la literatura académica sobre Occidente, pero no así en la japonesa. La mayoría de escritos sobre la religión cristiana en Japón se centran en su dificultad de adaptación al nuevo contexto y en recopilar la historia de su persecución e intento de erradicación, pero no así de las consecuencias sociales y de la interacción que pudo tener con las figuras y las instituciones de poder. Y, si esto ocurre, casi nunca es un tema central. Un ejemplo ilustrativo es el ensayo *Christianity and the Daimyō* de Jurgis Elisonas (1991) que, a pesar de hacer un genial trabajo y de las confusiones que puede causar su título, es un ensayo eminentemente expositivo y recopilatorio de hechos documentados. Otro ejemplo es que en *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan* de 2014 (otra gran obra que fue de mucha ayuda para este ensayo), Neil McMullin no nombra al cristianismo más que por encima. Esto es muy llamativo ya que otros autores han catalogado, no sin polémica², a esta época como “El siglo ibérico” (Cabezas, 2012) y es cuando comenzó a expandirse el cristianismo en Japón e, incluso, fue confundido con el budismo en un error de traducción. Entre las obras centradas en el cristianismo en Japón en el siglo XVI destacan las del mismo George Ellison (1973), Higashibaba Ikuo (2002) o C.R. Boxer (1993), quien en su contenido es más expositivo. El desarrollo de la tesis –que expondré, sobre todo, en la segunda parte del ensayo– es de un carácter mucho más reflexivo y teórico. Las obras de esta naturaleza y de este tema son mucho más reducidas. Quizás una de las más reflexivas sobre el cristianismo en Japón es *Ideology and Christianity* de Kiri Paramore (2009), pero no se centra en el periodo Sengoku ni realiza una reflexión profunda sobre el posible uso del cristianismo como herramienta social. Irónicamente, la obra que más aporta en este caso –aunque involuntariamente– son las numerosas cartas y escritos del misionero Luís Fróis en 1585, una preciada fuente primaria. Mención aparte merece *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan* (1988) del prolífero experto en cristianismo en Japón George Elison. Se trata de un trabajo mucho más reflexivo pero, aún así, no aporta demasiado en el campo de las formas políticas del cristianismo en el Sengoku. Para aportar un grano de arena en ese abismo, decidí realizar este ensayo. Además, una vez solucionada la pregunta general de esta tesis, esta investigación podría dar pie a una mayor, y ayudar a comprender cómo esta situación (la relación entre una figura de poder y el cristianismo con fines lucrativos) se pudo repetir en la historia japonesa posterior.

2 Para más información puede consultarse: Ainhoa Reyes Manzano (2005), “Mitos y Leyendas sobre las religiones hispano-japonesas durante los siglos XVI-XVII”, *Brocar*, 29, pp.53-75, La Rioja.

Para nombres japoneses utilizaré la onomástica japonesa; no así con el resto de nombres. Todas las traducciones que puedan aparecer a lo largo del texto son propias, y están sujetas a interpretación. La transcripción a letras romanas de términos japoneses la haré según las reglas de la transcripción Hepburn.

Crónica de las doctrinas que dan cuerda al mundo

1. Los protagonistas: Oda Nobunaga

天下布武 (*Tenka fubu*), “El mundo a través de las armas”
(Lema de Oda Nobunaga)

El siglo XVI es uno de los siglos claves para el budismo junto al VI (su asentamiento y comienzo de su expansión en Japón) y el XIII (cuando se establecieron grandes sectas como la de Nichiren, Dōgen o Ippen). En el siglo XVI, el budismo no pudo escapar al colapso de las instituciones nacionales nombrado anteriormente.

A finales del siglo XVI surgieron tres grandes figuras³ que comenzaron la unificación de los estados casi independientes que habitaban el archipiélago japonés: Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi y Tokugawa Ieyasu. El primero de ellos era un genio militar y un estratega que lideraba al pequeño clan Oda que reparó en la importancia del budismo en el orden nacional. Desde su establecimiento en el siglo VI, las sectas budistas habían acumulado una gran cantidad de bienes, gozaban de bonanza económica y de poder militar. Nobunaga estableció políticas mediante las cuales reducir el poder de los templos budistas, en decadencia desde finales del siglo XIV. Poco antes de su asesinato a manos de uno de sus generales –Akechi Mitsuhide⁴–, había conseguido cumplir gran parte de estas metas, y los templos budistas eran dóciles y débiles. Nobunaga no fue el primero ni el último que trató de suprimir el poder de los templos budistas en el archipiélago, pero no fue hasta este momento y en este particular contexto cuando surgieron figuras lo suficientemente poderosas como para llevar a cabo esta difícil tarea. Obviamente, no se puede achacar la caída del budismo solo a Nobunaga, pero sí fue el principal responsable de que este fenómeno –que concluyó Tokugawa Ieyasu relegando al budismo a un segundo plano en el orden socio-político– ocurriese.

Honganji (principalmente Jōdo Shinshū) y sus ramas representaban y acumulaban gran parte del poder budista. No solo eso: ahí es donde se unió la liga “anti-Nobunaga”, como veremos más adelante. De este modo, Honganji y sus confederaciones de *monto* fueron uno de los principales obstáculos para Nobunaga a la hora de unificar el país (McMullin, 2016). Hayashiya, en *Kyōto no rekishi* (1979), afirma que Honganji causó más problemas a Nobunaga que todos sus rivales juntos. Ninguna otra institución tenía una base de poder tan amplia ni contaba con tan numerosas ventajas

3 Hay un proverbio japonés que dice “Nobunaga pesó el arroz, Hideyoshi hizo el pastel y Tokugawa se lo comió” (McMullin, 2014). Es una metáfora del proceso de unificación de Japón que comenzó Nobunaga y sucedieron Hideyoshi y, finalmente, Tokugawa, todos ellos con una serie de políticas continuistas adaptadas a sus contextos.

4 Nobunaga fue traicionado y asesinado por uno de sus generales: Akechi Mitsuhide, quien se convirtió en vasallo de Nobunaga después de que este derrotara a su señor. Mitsuhide ofreció a su madre como rehén para garantizar la vida de dos miembros de un clan adversario (el clan Hatano) mientras Nobunaga negociaba con ellos, pero Nobunaga los asesinó, provocando la muerte de la madre de Mitsuhide. En 1582 Mitsuhide traicionó a Nobunaga y, tras asediarlo, le instó al suicidio en el interior de Honnoji (Kioto) (Berry, 1989; Ōta, 2011). Aunque esta es la teoría más aceptada, hay mucha controversia sobre los motivos reales que llevaron a Mitsuhide a traicionar a Nobunaga.

(además de las territoriales, que le daban acceso a puertos y a zonas de ventaja geográfica) debido a su naturaleza: no disponía de un ejército fijo ni fácilmente detectable, ya que los *monto* eran, básicamente, guerrillas que podían juntarse y dispersarse muy rápido, con solo un llamamiento. Además, eran muy leales a su causa, lo que les hacía difícilmente corrompibles (un recurso común de Nobunaga).

Oda Nobunaga había nacido en junio del año 1534 en el castillo de Nagoya, en la provincia de Owari, bajo el nombre budista “Kichiyoshi” (que luego cambió a Oda Nobunaga). A los 13 años realizó su primera campaña militar (Gyuchi, 2011). A pesar de que su familia no tenía una especial confianza en su futuro, y su reputación no era todo lo buena que podía llegar a ser⁵ (Gyuchi, 2011), con 17 años se vio obligado a liderar el clan Oda tras la muerte de su padre, Nobuhide. A los 33 años ya había conseguido superponerse a las otras ramas del clan Nobunaga, y había conquistado las provincias de Minato (donde estableció su base en el castillo de la ciudad de Inabayama, a la que renombró Gifu) y la zona norte de la provincia de Ise (McMullin, 2014). Esta hazaña lo elevó rápidamente al podio de los *daimyō* más poderosos. Para muchos especialistas es llamativo cómo Nobunaga, desde una posición mucho más humilde, pudo tener éxito sobre poderosos clanes como el Takeda. Además de su evidente capacidad como estratega, los especialistas esgrimen otras teorías entre las que se encuentran su ventaja geográfica y la económica, pero también su persona. Muchos afirman que el mismo Nobunaga fue la razón de su propio éxito: un guerrero ambicioso e inteligente que aprovechaba siempre las ventajas que se le ofrecían. No es ningún secreto que fue uno de los primeros en usar los rifles de Tanegashima de manera masiva en combate cuando otros les veían poca utilidad (Jansen, 2002, pp.12). Desde esta perspectiva, se puede entender que viera en el cristianismo una suerte de “ventaja” que usar a su favor.

Nobunaga tenía una relación peculiar con el budismo y con la tradición japonesa. Desde muy joven ya mostraba poco respeto a la tradición japonesa y budista (Elison y Lamers, 2011). Su figura ha sido romantizada, tergiversada y, sobre todo, demonizada en muchas obras de ficción. Lo cierto es que Nobunaga no fue más cruel de lo que lo fueron Hideyoshi o Takeda Shingen (McMullin 2014, pp.83); en una era de guerra, los actos de crueldad son comunes, y las diferencias en este ámbito son más cuantitativas que cualitativas. Esto se debe al gran número de teorías sobre su persona que han establecido un gran número de expertos, quienes lo tildan de ser una persona “sin humanidad” y que “no mostró ningún signo de compasión” (McMullin, 2014). Irónicamente, no era lo mismo que pensaban los misioneros jesuitas que habían tratado –al menos al principio⁶— con él, y hay más referencias a actos de bondad⁷ de Nobunaga (McMullin, 2014, pp.86).

“Si no fuese por los monjes [budistas] Nobunaga sería ya el señor de todo Japón”, Gaspar Coelho, 1582.

Varios especialistas, como Marius B. Jansen (2002) o N. McMullin (2014), destacan que, de entre la gran cantidad de enemigos que tenía Nobunaga, “Honganji, el templo principal de la escuela

5 “Todos reconocieron que, como es normal en él, el señor Saburo Nobunaga fue un gran idiota” Comenta Ōta en sus crónicas. “Saburo” es el nombre que adoptó Oda Nobunaga durante parte de su adolescencia.

6 A la vuelta de su misión, Luís Fróis escribió en alguna carta que el alma de Nobunaga (ya fallecido) debía yacer en el infierno.

7 Uno de los reclamos políticos de Oda era la garantía de una vida apacible y pacífica para su pueblo (Hall, 2007, Vol.4, Capítulo 1, pp.44).

Jōdo (Tierra Pura), era su enemigo más tenaz” (Jansen, 2002). Cabe destacar que no fue el único *daimyō* que encontró en Honganji un gran enemigo; otros *daimyō* convertidos al cristianismo como Ōmura Sumitada (Dom Bartolomeu Sumitada) o Takayama Ukon (Dom Justo Takayama) también habían emprendido campañas contra el budismo con la excusa de destruir “las casas del Diablo y sus ídolos de madera y piedra” (Moran, 1992). No se puede asegurar que los motivos de estas campañas fueran meramente religiosos ; a pesar de que la evangelización en el sur de Japón había sido exitosa, cuesta pensar que un *daimyō* tan recientemente convertido a otra doctrina emprenda una campaña contra el budismo solo en nombre de Dios, pero esto no debe restar relevancia a los hechos. En tal caso, en esta ecuación vuelven a repetirse los mismos elementos: el cristianismo (como herramienta), el budismo (como un obstáculo) y un motivo lucrativo (ya sea erradicar a los herejes o motivos políticos más complejos).

Durante la década de 1570, Nobunaga comenzó la campaña militar contra los templos budistas de Honganji⁸ que acabó mermando en gran medida su poder. Destaca, por ejemplo, el asalto al templo Enryakuji en el monte Hiei (Jansen, 2002, pp.12) en 1571, o en 1574 acabó con la vida de 20.000 monjes en Ise.

Su relación con el budismo es muy controvertida. En las crónicas de Oda Nobunaga –una serie de libros escritos por Ota Izumi– hay un capítulo que muestra la indiferencia y el desapego de Nobunaga por la tradición cuando, acudiendo en representación de su clan junto a sus hermanos al multitudinario funeral de Bingo no Kami –fundador del templo Banshoji–, no vistió las ropas adecuadas para la situación y su posición para la perplejidad de los asistentes (Gyuchi, 2011). Más adelante, no tendría ningún problema en exclamar públicamente que todas las sectas eran falsas y que era peligrosa la gran presencia de monjes en el archipiélago (Moran, 1992). No es un hecho especialmente llamativo, ya que Nobunaga creía que los asuntos escatológicos mantenían al hombre distraído de lo que realmente importa, que es su realidad. Luís Fróis, en sus escritos, hace referencia a este hecho y a que Nobunaga le expresó sus dudas sobre su propia fe (la de Fróis), ya que le parecía inverosímil que alguien pudiera creer de verdad en ninguna deidad, en el alma o en el más allá (Moran, 1992, pp.76). Por otro lado, Nobunaga veneraba a sus ancestros como forma de respeto siguiendo la tradición budista, y no parecía tener ningún problema con el sintoísmo, de modo que tenía su propio santuario en Ise.

A pesar de sus conocidos actos de crueldad y sacrilegio (McMullin, 2014, pp.87) contra el budismo y sus instituciones, patrocinó varios templos (Hyakusaji, en Omi, o Komatsuji, en Owari) y construyó varios otros. Además, mantenía buena relación con muchos clérigos⁹, lo que podría demostrar que su campaña contra el budismo era con más fines políticos que personales. De hecho, Nobunaga sugería que la religión jugaba un papel importante en el gobierno, la población y en la protección del estado (McMullin, 2014). Esta es una visión muy pragmática y moderna del concepto de religión desde el punto de vista antropológico. Nobunaga seguía unos principios maquiavélicos que quedaron plasmados en la evolución de su slogan, que pasó de ser “el mundo a través de las armas” a “*Nobunaga*

⁸ El primer contacto que tuvo Nobunaga con Honganji fue en 1567, cuando Kennyō Kōsa (sumo sacerdote de Honganji) le envió una espada y una carta de felicitación por sus hazañas para hacerse con el control de Mino y el norte de Ise. En un principio, Kōsa trató de tener una buena relación con Nobunaga, pero la relación no acabó en buenos términos debido, principalmente, a la relación de este con *daimyō* opuestos a Nobunaga (McMullin, 2014, pp.103-107).

⁹ Está documentado que mantenía una buena relación con Nichijō Chōzan y Takugen Shūon, ambos clérigos del budismo Zen; aunque también tuvo relación con algunos clérigos de la secta Tendai.

no tame” o, lo que es lo mismo, “por el bien de Nobunaga” (Jansen, 2002). Tenía una visión de Japón unificado con él como eje de poder y sin ninguna institución que le hiciera competencia (Hall, 2007, Vol.4 pp.5). Entonces, partiendo de la base de que Nobunaga tenía una personalidad pragmática y maquiavélica, y de que en su visión del estado no cabía ninguna competencia (McMullin, 2014) pero sí que sugirió su visión de la religión (el budismo) como un herramienta política, se podría plantear la hipótesis de que, permitiendo la expansión ideológica de otra doctrina –y una vez eliminado el budismo–, podría usarla como una alternativa al budismo, pero con él en la cúspide, aprovechando que varios *daimyō* con objetivos similares (eliminar el budismo) ya se habían convertido. Esto es más fácil de entender desde la metáfora del Leviatán de Hobbes: en la famosa ilustración se representa a un gigante soberano compuesto por el conjunto de la sociedad, sosteniendo en su mano derecha una espada que representa el poder militar y, en la otra, un báculo que representa la religión. Extrayendo conceptos más complejos y quedándonos solo con el significado superficial de la imagen, podríamos imaginar a Nobunaga como la cabeza de ese Leviatán; al fin y al cabo, la “espada” ya la blandía. Es un concepto de estado muy moderno y complejo para el contexto, pero en líneas generales ilustra esta hipótesis. Por supuesto, es una afirmación muy controvertida y que presenta numerosas paradojas, por ejemplo, ¿no podría volverse el cristianismo en su contra? Al analizar esta teoría en el siglo XXI tenemos la ventaja de conocer los sucesos posteriores y saber que tanto Toyotomi Hideyoshi¹⁰ como Tokugawa Ieyasu iniciaron campañas de persecución y eliminación del cristianismo. Pero no hay que olvidar que el objetivo de este ensayo es tan solo probar cómo este fenómeno (el uso del cristianismo como herramienta política en el Japón del siglo XVI) pudo haber sido posible y su proceso a través de la experiencia, en este caso, de Oda Nobunaga.

2. Los protagonistas: El budismo y Honganji

“Nobunaga, el demonio anti-budismo”
(Oda Nobunaga¹¹)

No es ningún secreto que Oda Nobunaga no tenía una buena relación con el budismo. Durante su campaña de unificación realizó grandes esfuerzos para paliar la extensa influencia budista que, si bien había perdido mucha capacidad en los siglos precedentes, aún mantenía unas altas cotas de poder y, tras la decisión de mantenerse al margen de las instituciones y las decisiones políticas, se había erguido como una suerte de estado paralelo dentro del archipiélago. Este estado paralelo tenía la capacidad de interactuar con las fuerzas políticas del resto de estados de manera puntual. Por lo tanto, comprendiendo a las instituciones budistas desde esta perspectiva, es más fácil entender por qué Oda Nobunaga señaló al budismo como su principal enemigo. Además, en la poderosa institución del templo Honganji, se había creado una liga “anti-Nobunaga” a la que paulatinamente se le fueron añadiendo los numerosos rivales de este poderoso *daimyō*.

A su llegada, los misioneros debieron encontrarse con un complicado panorama difícil de descifrar. No solo era Japón un país completamente dividido en pequeños “países” (a pesar de que había un débil gobierno central en decadencia) o estados que luchaban contra sus homólogos para intentar imponer su hegemonía, sino que las instituciones religiosas (o doctrinales) estaban a la vez en todos

10 Curiosamente, Hideyoshi utilizó el budismo para contrarrestar el cristianismo cuando, repentinamente, promulgó la ley que dictaba la expulsión de los misioneros jesuitas y la persecución de los conversos (Hall, 2007, Vol.3 pp.617).

11 Tras el asalto y la destrucción de los templos del Monte Hiei por parte de Nobunaga, Takeda Shingen exclamó: “¡es el fantasma del demonio!”. A modo de ironía, Nobunaga luego firmó una carta de esta manera: “*Dairokuten no maō Nobunaga*” (“Nobunaga, el demonio anti-budista”) (McMullin, 2014).

lados y en ninguna parte, abarcando vastas extensiones geográficas y funcionando al margen del estado central, pero también interactuando formal e informalmente con este. Para comprender este peculiar contexto es importante conocer desde qué principios legitimaba el budismo su poder y cómo lo adquirió. El centro de poder del budismo residía en los templos y en sus ramas. La historia del poder del budismo es, por lo tanto, la historia de sus templos, y desde ellos es más fácil comprenderlo.

El país de los 100 países estaba envuelto en una guerra civil muchas veces designada con el controvertido nombre de “País en Guerra” o “Estados Guerreros” (Sengoku Jidai) pero, ¿cómo podemos hablar de “País en Guerra” en un periodo en el que Japón no se comprendía como tal y ni siquiera existía la concepción moderna de qué es un país y qué es lo que lo conforma? No se puede comprender el Japón de este periodo dentro de estos términos solo porque existiese una suerte de gobierno central. Lo cierto es que se trataba de una guerra entre señores de pequeños dominios prácticamente autárquicos que luchaban por establecer su hegemonía (o la de algún homólogo). Este tipo de conflicto armado no era nuevo en Japón; ya habían existido conflictos similares pero ninguno de esta escala, duración y que provocase el colapso de todas las instituciones nacionales (Berry, 1989). Como sostiene George Ellison (1991): “la principal importancia del periodo Sengoku es que fue una época de cambios que solo puede competir en toda la historia de Japón con el periodo de la ‘restauración’ Bakumatsu-Meiji”.

Tras una larga historia que comenzó en el siglo VI con su llegada al archipiélago, en el siglo XVI el budismo ya estaba asentado en el país y gozaba de un alto nivel de afiliación y de la lealtad de muchos, así como de un gran poder e influencia en el pueblo. Además, el templo de Honganji y sus ramas se convirtieron en un centro de convergencia de numerosos *daimyō* que se oponían a Oda Nobunaga. La respuesta a cómo una doctrina externa se convirtió en autóctona y alcanzó ese estatus se encuentra en una combinación de varias causas de origen histórico y en su expresión física: los templos de las distintas escuelas, que fueron grandes nichos de poder durante siglos. Sería una tarea de extrema complejidad sintetizar en unas pocas páginas la importancia y el crecimiento de los templos budistas en todas sus ramas y escuelas a través de más de 12 siglos sin hacer especial hincapié en personajes concretos como Kūkai, Shinran o Rennyō; aún así, hay una serie de hechos relevantes que pueden ejemplificar y ayudarnos a entender cómo ocurrió dicho fenómeno.

La historia del clan Uesugi puede ser trazada desde el poderoso clan Fujiwara –vinculado estrechamente al budismo. “毘” (ayudar, asistir) era el carácter que erguía el clan en sus estandartes de guerra. Este carácter está extraído del nombre de Bishamonten (毘沙門天), la deidad budista de la guerra, cuya reencarnación –creía él mismo– era el líder del clan, Uesugi Kenshin (Kusudo, 2014). Existía una gran afiliación budista entre los distintos *daimyō* que participaron en los conflictos desarrollados durante el periodo Sengoku. Varios factores comunes, de un modo u otro, mantenían al conjunto de estos estados vinculados por algún tipo de identidad no nacional. Uno de estos vínculos era el budismo. Fue precisamente en el siglo VII y tras la Reforma Taika cuando se eliminó por completo la influencia de la familia Soga en favor del clan Fujiwara, concentrando más el poder en la familia imperial, que gobernó con el respaldo del budismo. Durante el siglo VIII, el budismo formaba parte oficial de la estructura del estado, legitimado en última instancia por el código Yōrō (*Yōrō ritsuryō*) en 718. Durante el periodo Nara (710- 794) se produjo un suceso muy importante y de gran relevancia para los hechos narrados en este ensayo: el emperador Shōmu decretó que en cada una de las 66 provincias debían erigirse templos con el respaldo del estado, así como conventos provinciales donde debían leerse *sutra* para la “prosperidad y protección” del “estado”. Esto derivó

en la construcción de 361 templos nuevos, tres veces más de los construidos en el siglo anterior. Estos templos gozaban del patrocinio del estado en modo de ventajas en el pago de impuestos o tierras, lo que provocó que los templos empezaran a acumular mucho poder. Las decisiones de Shōmu llevaron a una identificación del budismo con el estado, provocando un fenómeno que Hirata Toshiharu denomina como “Estado Budista” o “Budocracia” (McMullin, 2014, pp.17). La ley de Buda estaba subordinada a la ley imperial, aunque existía una gran identificación entre ambas. Un ejemplo que ilustra muy bien este fenómeno es que en estos momentos se realizó un gran desembolso económico (y humano) en la construcción del Daibutsu de Nara (Hall, 2007).

A finales del periodo Nara comenzaron los intentos de limitar el –cada vez mayor– poder de los templos budistas¹², lo que provocó que la capital fuese trasladada a la actual Kioto en el 794. Los templos budistas asentados en Nara no pudieron ser trasladados a Kioto; en cambio, surgieron nuevas escuelas a las afueras de la ciudad que tendrían una gran relevancia en el transcurso de la historia posterior. Estas dos escuelas eran las escuelas Tendai y Shingon (representadas por Saichō y Kūkai). La decadencia del sistema Ritsuryō de Nara provocó que los templos tuviesen una menor dependencia del estado y recibieran los estipendios que este les proporcionaba. A partir de este momento, los templos dependían de las donaciones privadas (McMullin, 2014). Esto no los debilitó; de hecho, comenzó la afiliación de muchos miembros de la casa imperial, lo que es conocido como “aristocratización templar”. A finales de Heian, todos los altos rangos budistas habían sido tomados por nobles de la corte. Los templos comenzaron a acumular poder llegando a absorber santuarios sintoístas, creando grandes ejércitos de monjes guerreros y haciéndose con vastas extensiones de terreno, lo que derivó en que los templos gobernasen de forma directa grandes zonas geográficas. En el siglo XII, la ley de Buda ya se identificaba completamente con la imperial. Finalmente, el intento de separar el estado del budismo a finales de Nara resultó en un reforzamiento de este último, que se consolidó como una poderosa institución independiente en paralelo al estado, cuyos centros neurálgicos residían en los templos con el apoyo de la nobleza.

Las guerras Genpei (1180-1185), en cambio, no favorecieron al budismo. Primero fue el clan Taira quien trató de reducir el poder de la institución; luego fueron los vencedores, el clan Minamoto, quienes limitaran el poder del budismo y lo despojara de muchos de los beneficios de los que había gozado hasta el momento (como, por ejemplo, la exención de impuestos). A partir del siglo XIV, el *bakufu* trató de recuperar el control de las zonas de influencia budista por medio de confiscaciones y leyes; aún así, en estas zonas, los templos continuaban en posesión de grandes tierras y aún tenían un poder considerable. Por otro lado, el *bakufu* patrocinó y protegió muchos templos, promulgando también leyes que les eran favorables y mantenían su estatus de independencia. Durante este periodo surgieron grandes escuelas independientes, entre las que estaban la escuela de la Tierra Pura (Jōdo) y la escuela de la Verdadera Tierra Pura (Jōdo-shin). Estas escuelas, con unos rituales más accesibles y sencillos, acercaron más al pueblo al budismo de lo que lo habían hechos sus predecesoras. Además, estas nuevas doctrinas mantenían un menor reconocimiento con el estado y el gobierno central, remarcando aún más su independencia. Esta situación continuó así durante siglos, incluso en el periodo Muromachi bajo el *shogunato* Ashikaga, cuando se vieron indirectamente beneficiados por la suerte de revolución comercial derivada del nacimiento de los gremios, las ciudades “tras las puertas” y la creación de nuevas rutas comerciales en las que los templos tuvieron gran importancia.

12 Los altos cargos del clero budista gobernaban la nación junto a nobles, y los templos tenían un gran protagonismo en el mundo político.

A finales de Muromachi, en cambio, la situación comenzó a cambiar con la decadencia del sistema vigente de tierras (*shōensei*), que provocó que los templos budistas –sobre todo aquellos establecidos durante Nara y Heian– tuviesen más dificultades para controlar el pago de impuestos en sus zonas de influencia en favor de los nuevos y poderosos *shugo daimyō*, que comenzaban a hacerse con el poder de varios territorios, y la aparición de ciudades independientes. Paralelamente, la escuela de la Verdadera Tierra Pura de Shinran prosperaba en el centro de Honshū. En el siglo XV, esta escuela ya había conseguido establecerse en el pueblo llano y contaba con gran cantidad de adeptos (McMullin, 2014). Mientras el resto de escuelas se encontraban en debacle, Jōdo Shinshū construía nuevos templos grandes y pequeños e incluso absorbía otros, haciéndolos suyos. Uno de los secretos por los que consiguieron proliferar de esta manera, además de sus prácticas accesibles e inclusivas, es que la escuela se mantuvo al margen del gobierno central sin intentar suplantar la ley imperial por la de Buda: la primera debía ser obedecida sin miramientos; la segunda, guardada en el fondo del corazón. Este principio dejó de estar vigente cuando una serie de desacuerdos generaron la confrontación directa entre los templos y los *bushi*, y se comenzó a promover la idea de la legitimidad y el valor que tenía morir en combate por Amida Buda ante la promesa del renacimiento en la Tierra Pura al morir por su causa. Durante finales del siglo XV hubo numerosos levantamientos entre los adeptos de la Jōdo Shinshū por diversos motivos, ya fuese entre ellos o contra el *daimyō* local (McMullin, 2014). A partir de este momento, las revueltas y levantamientos de poderosos guerreros que buscaban independencia de los *shugo daimyō* fueron comunes.

Durante este periodo, y paralelamente, la secta de Nichiren ganaba adeptos entre la nueva clase comercial en zonas de gran importancia, como Kioto o la ciudad independiente de Sakai. Nichiren; a diferencia de Shinran, sí creía que el budismo debía interferir en cuestiones políticas, y que su doctrina era la única que podía traer la paz al país¹³. La rápida expansión de esta escuela comenzaba a generar crispación en el seno de Jōdo Shinshū, que veía peligrar sus zonas de influencia, y derivó en un enfrentamiento directo en el siglo XVI motivado por el conflicto de intereses.

Antes del estallido de las Guerras Ōnin (1467-1477), los templos budistas habían perdido mucho poder en comparación con el que tenían antes del periodo Muromachi. Las escuelas establecidas en las épocas Nara y Heian fueron las más perjudicadas. Aún así, aunque los templos y el budismo no gozaban de la capacidad y el estatus de siglos anteriores, seguían teniendo mucho poder, incluido los de Nara y Heian. Los templos de las nuevas escuelas establecidas en Kamakura se habían visto menos perjudicados, y los templos Zen poseían una gran cantidad de tierras. Por otro lado, las mejor posicionadas eran la escuela de Nichiren y Jōdo Shinshū; entre ambas contaban con una gran cantidad de adeptos en las zonas de mayor influencia del país.

Los *sengoku daimyō* que surgieron en esta época querían controlar las tierras y los mercados dentro de sus dominios, por lo que las confrontaciones con los templos fueron inevitables. Muchos *daimyō* confiscaron gran parte de las tierras que poseían los templos, despojándolos de su capacidad comercial y de su fuerza militar. El principal problema al que se tuvieron que enfrentar los *sengoku daimyō* fue el poder popular que habían alcanzado las nuevas escuelas establecidas tras el periodo Kamakura (McMullin, 2014). El nivel de afiliación y simpatía del pueblo era tal que muchos estaban dispuestos a morir por sus creencias. En este contexto surgió un nuevo tipo de conglomerado urbano ubicado dentro de los límites geográficos de poderosos templos que se convirtieron en una suerte de “ciudades precinto” fortificadas, sobre las que los templos tenían completo control y, con

13 Para más información consultar: Kuroda Toshio, 'The Imperial Law and the Buddhist Law', *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4 (1996).

el tiempo y la ayuda de los seguidores. La mayoría de residentes pertenecían a la escuela Jōdo-shin, aunque esto no era una obligación, ya que muchos otros pertenecían a la escuela de Nichiren. Estas ciudades, en cambio, sí parecían contar con la simpatía de muchos *daimyō* y *bushi*, que emitían leyes que les eran favorables, con la esperanza de recibir réditos económicos o militares a cambio.

La mayoría de ciudades fortificadas pertenecían al templo de la rama de Honganji (con numerosos templos y ramas en la zona entre Kanto y Kansai, y con su base central en Osaka) de la secta Jōdo shinsū, que se había convertido en la institución budista más poderosa del país en los últimos siglos –y más adelante costaría más de un quebradero de cabeza a Oda Nobunaga–; asimismo, Honganji era la institución con el poder más extendido a nivel geográfico. A pesar de esta nueva situación favorable, las revueltas continuaron. Sería un error pensar que, a pesar de todos los intentos de limitar su poder, la capacidad militar y bélica de los templos era reducida. Los *ikkō-shū* (confederaciones de *monto*, o seguidores de una disciplina) podían estar compuestos de miles de miembros armados (a veces, incluso, con armas de fuego) (Boxer, 1993). Algunos *daimyō* trataron de sacar ventaja de esta situación usando estas tropas para sus fines a cambio de favores, aunque lo normal sería que hubieran tratado de suprimirlos y reducirlos. Desde 1569, Honganji se convirtió en el centro de la liga “anti-Nobunaga”¹⁴ (McMullin, 2014, pp.50), compuesta por numerosos *daimyō* que se oponían a su causa. Sus miembros se fueron renovando a lo largo de los años a medida que Nobunaga iba acabando con sus rivales, pero otros nuevos aparecían, aumentando aún más los contactos las relaciones de Honganji, lo que no hacía más que acrecentar su poder. Siendo consciente de esta situación, desde el Honganji se empezaron a promover los matrimonios entre los miembros de su clero y las familias de *daimyō* para garantizar su hegemonía en el futuro. Entre las primeras familias afiliadas a esta liga (y al Honganji, por extensión) estaban los Asakura (Echizen), Asai y Rokaku (Ōmi), Miyoshi (Awa), Takeda (Kai). Más tarde se unirían las familias Uesugi (Echigo), Bessho (Harima), Mōri (Aki) y otras más.

De este modo, la institución del templo Honganji y sus ramas y la secta Jōdo Shinshū habían convertido al budismo en una doctrina poderosa que podía competir con el maltrecho gobierno central y que, de hecho, era más poderosa que muchos de los pequeños estados en los que gobernaban los *senjoku daimyō*. Otras doctrinas, como las de Nichiren, no gozaban de la misma popularidad a pesar del gran poder que tenían en Kioto en el siglo XVI. Por otro lado, los templos Zen tenían una buena relación con muchos *senjoku daimyō*, pero no eran tan poderosos como Jōdo Shin, por lo que no suponían una amenaza real. Una institución tan poderosa, por lo tanto, era un escollo en el camino de la unificación del país para el clan Oda. De esto también se dieron cuenta varios *daimyō* que unieron fuerzas apoyándose entre ellos en Honganji. Con este panorama también fue con el que se encontraron los misioneros jesuitas al llegar. La institución más parecida a la suya gozaba de un poder inmenso dentro del país y, sin duda, debía significar, como para Oda, uno de los principales problemas a la hora de completar su propósito evangelizador.

Oda Nobunaga vio con buenos ojos las intenciones de los jesuitas. Ya había comenzado su campaña contra el budismo, y esto pudo haber sido un arma más en su lucha.

¹⁴ El origen de la liga anti-Nobunaga está íntimamente ligado a la figura del *shogun* Ashikaga Yoshiaki, a quien Nobunaga recolocó en el poder tras acabar con los Miyoshi en Miyako, por petición del mismo Yoshiaki. Tras cumplir con los servicios solicitados, Nobunaga se negó a ser vasallo de Yoshiaki, e intentó reducir su poder a lo meramente simbólico. Yoshiaki no podía aceptar la actitud de Nobunaga, que se estaba convirtiendo en un adversario peligroso, así que reclutó a todos los *daimyō* opuestos al clan Oda y también al Honganji, que hizo las veces de sede de esta liga.

3. Los espectadores: Las misiones evangelizadoras a través de cartas y nombres propios

En 1543, en una isla al sur de Kyūshū llamada Tanegashima, encalló un barco que venía de comerciar en China. Que un barco naufragara era un suceso común en el siglo XVI, y esto no sería más que otra anécdota de la época si no fuese porque era un barco tripulado por comerciantes portugueses que, de esta manera casi aleatoria, llegaron a Japón en un momento muy oportuno de convulsión social y guerras intestinas durante la decadencia del *shogunato* Ashikaga, convirtiéndose en el germen que daría pie a la misión evangelizadora. Con el tiempo, los japoneses llamaron a este nuevo movimiento y a sus seguidores con el término de *kirishitan* (Higashibaba, 2001). Este hecho, a priori irrelevante, tuvo mucha importancia de forma indirecta en el desarrollo de los acontecimientos. Sea como fuese, dio inicio a lo que es denominado como “el siglo ibérico” (Cabezas, 2012) o “el siglo cristiano”¹⁵ (Higashibaba, 2001); aunque, quizás, una denominación más correcta podría ser “el siglo de contacto ibérico” (Jansen, 2002, pp.5) o “el siglo con presencia ibérica”. Como he indicado en la introducción, la era Sengoku (1467-1603) cambió la realidad del mundo japonés (que, a efectos de estos, era el único que existía) de tal modo que podría dividirse la historia premoderna de Japón en antes y después de Sengoku de un modo parecido al que Meiji significó en la modernidad japonesa. Curiosamente, el denominado “siglo ibérico” coincide en tiempo y espacio con este importante periodo y, a pesar de que los jesuitas jugaran un papel terciario (apenas se les puede considerar una institución más o un personaje dentro de ese caos) que influyó de manera indirecta en el devenir de los acontecimientos, su presencia no fue tan relevante como para recibir tal nomenclatura. Hasta cierto punto, es altamente cuestionable que los mismos misioneros quisieran jugar algún tipo de rol en este contexto. Este periodo significó mucho más que la presencia jesuita y, desde la perspectiva japonesa del momento, probablemente la presencia de los “bárbaros” no fuese más que una curiosidad frente a los importantes cambios que se estaban sucediendo entre el derrumbe de todas las instituciones nacionales (Berry, 1989). Qué papel fue el que realmente jugaron, hasta qué punto alteraron el panorama y cuál fue el resultado de su experiencia es lo que desarrollare en este epígrafe.

En esta primera llegada casual de los ibéricos se produjo la primera gran aportación –y quizás la más relevante en lo que ha resultado verificables se refiere– de los jesuitas. La trajeron consigo los mismos misioneros que llegaron a la isla de Tanegashima: la introducción de las armas de fuego (Jansen, 2002). En 1549, cinco años más tarde, llegó a Kagoshima la primera misión¹⁶ oficial encabezada por San Francisco Xavier, acompañado por el padre Cosme de Torres y el hermano Juan Fernández. A su llegada a Kagoshima no fueron recibidos con demasiada extrañeza, pues, tras la llegada accidental de los comerciantes portugueses en el 1543, las transacciones comerciales entre portugueses y japoneses eran algo común. Durante los primeros años tras su llegada, los misioneros fueron llamados Tenjiku-jin (“habitantes de Tenjiku”), haciendo referencia a la tierra más distante del mundo dentro del imaginario budista (Higashibaba, 2001, capítulo 1, pp.1). Parece que no fue extraña esta asunción, ya que, en agosto de 1550, Francisco Xavier partió desde Kagoshima con intención de visitar los templos budistas del Monte Hiei (que sería arrasado por Oda Nobunaga años más tarde) y discutir con los bonzos¹⁷. Un año más tarde, en septiembre de 1551, Francisco Xavier

15 A pesar de que Higashibaba (investigadora jesuita) se refiera a este periodo como “siglo cristiano”, los autores japoneses suelen referirse a este como el “fenómeno *daimyō*” (Hall, 2007, Vol.4 Capítulo 1, pp.1).

16 En esta misión también venía con ellos Anjirō, un pirata de Kagoshima exiliado que cobrará vital importancia en este ensayo más adelante.

17 En realidad, Francisco Xavier primero debía visitar Miyako (actual Kioto, la capital) para obtener el permiso del *shogun* para acceder a los templos. La capital estaba devastada por la guerra, así que la visita al monte Hiei nunca se produjo (Higashibaba, 2001).

regresó a la India dejando atrás un catecismo traducido por él mismo y Anjirō. Este catecismo se oponía directamente a los cánones budistas, tachándolos de pecaminosos, como también indicaría Luís Fróis (misionero jesuita que arribó a Japón en 1563 y vivió en la residencia personal de Oda Nobunaga desde 1569) en su *Historia de Iapam*.

Durante la primera década de presencia Jesuita, hubo unos 6.000 conversos desde Kagoshima hasta Yamaguchi. La misión en Kioto comenzó en 1559, y un año más tarde se extendería a toda la región de Kinai¹⁸, donde hubo muchos conversos. Una de las peculiaridades del archipiélago a la que tuvieron que hacer frente los jesuitas fueron sus características geopolíticas similares a las de la Grecia clásica: cientos de estados armados casi autónomos regidos por un *daimyō* que establecía las leyes. El padre Francisco Cabral, encargado de la misión en la década de 1570 a 1580, afirmó que los habitantes de los “daimyonatos” dependían tanto de su señor que adoptarían cualquier religión de su elección y que, por lo tanto, los mejores apóstoles evangelizadores son ellos mismos¹⁹ (Moran, 1993). Sería naíf por nuestra parte pensar que los mismos *daimyō* (entre los que se incluye Oda Nobunaga) no eran conscientes de esta situación. ¿Cuál podría ser el objetivo de permitir, por lo tanto, que una nueva doctrina fuese promulgada en sus territorios? Puede haber finalidades muy distintas dependiendo de cada uno de los *daimyō*, pero no parece ser un hecho casual.

En la década de los 70 hubo un auge de conversiones al cristianismo en las regiones de Kyūshū donde algunos *daimyō* se habían convertido al cristianismo –con cambio de nombre incluido–, y muchos templos fueron reutilizados como iglesias improvisadas (Higashibaba, 2001). En este contexto se produjo la llegada de Alessandro Valignano en 1579, quién tomó las riendas de la misión de ahí en adelante, incluyendo importantes decisiones que influirían en el desarrollo de la misión: adoptar modales japoneses y respetar las costumbres para ganarse el respeto de la sociedad, valerse de jesuitas japoneses (conversos) y cambiar la imagen que habían malogrado desde su llegada²⁰ y definieron claramente sus roles dentro de la misión asociándolos a categorías similares en el orden de los monasterios budistas (Elisonas, 1988). La iniciativa de Valignano de tomar estas decisiones vino impulsada por la llamada de atención sobre ellos que habían hecho algunos *daimyō* de Kyūshū. Parece que, de algún modo, se empezaba a intuir una voluntariedad de los *daimyō* por controlar las acciones de los misioneros, que estaban empezando a lograr muchos conversos dentro del archipiélago. Los misioneros jesuitas sabían que muchos *daimyō* se habían convertido al cristianismo seducidos por las posibilidades comerciales que esto conllevaba y dudaban de su fe (Higashibaba, 2001, capítulo 1, pp.15). Desde esta perspectiva, parece ser que tanto los misioneros usaron a los *daimyō* para lograr sus fines sociales como ellos usaban a los primeros para lucrarse.

El panorama ya era complejo para los jesuitas, que habían experimentado en sus carnes las peculiaridades de las características geopolíticas dentro del archipiélago, aunque, de algún modo,

18 La región de Kinai engloba a las antiguas provincias alrededor de la capital, dentro de las que se incluye Owari, el territorio del clan Oda (Nussbaum, 2005).

19 “Los mejores apóstoles son los señores y los *tonos*, dado que la gente vive de las tierras y de los salarios que reciben del señor, y son tan pobres que no disponen más de lo que les proporciona la tierra cuando está cultivada, y dependen tanto del señor que es el único dios que conocen; el resultado es que si el señor les dice que deben aceptar esta u otra religión ellos lo harán y abandonarían la anterior y, si el señor no les deja aceptar otra religión, no importa cuánto ellos quieran hacerlo, no lo harán.”

20 Al parecer, los jesuitas eran ridiculizados y asociados con la gente pobre (Higashibaba, 2001).

habían conseguido sobrellevar la situación adaptándose a cada nuevo contexto²¹. No solo Japón representaba problemas para los jesuitas; internamente también estaban teniendo problemas de diversa índole. Elisonas (1988) sostiene que los dos principales problemas a los que se enfrentaban los misioneros a la llegada de Valignano era la falta de financiación y la escasez de personal evangelizador, ya que solo contaban con 23 sacerdotes, y las dos escuelas jesuitas que había en el archipiélago no estaban teniendo el éxito deseado a nivel formativo y de inscripción (Elisonas, 1988, pp.54 y 23). Además, los más de un millón de conversos que había conseguido el padre Francisco Cabral no gozaban de la confianza de los misioneros, quienes dudaban de su fe (Elisonas, 1988).

La interacción y la posición de los misioneros con el budismo fue igualmente compleja, pues ellos sí que lo consideraron desde un comienzo como un enemigo que debían batir en su misión evangelizadora (Boxer, 1993). El principal motivo era la incompatibilidad teológica, ya que el budismo negaba la existencia de Dios y del alma. Las confusiones constantes del mensaje cristiano con el de sectas budistas tampoco ayudaron a mejorar esta relación²².

En noviembre de 1563 había llegado Luís Fróis a Japón tras su periplo por China, y fue recibido con regocijo por un grupo de misioneros, entre los que se encontraba el padre Cosme de Torres (Lequerica, 1575). Se mostraba sorprendido del interés mostrado por los *daimyō* locales²³ y los grandes avances que habían hecho sus hermanos: “[...] fue allá el padre Baptista a visitar al rey [*daimyō*], que mostró mucha alegría con su venida, y le hizo sus acostumbrados ofrecimientos. A don Antonio y al tono [*daimyō*] de Ximabara²⁴ [Shimabara] respondió el padre en que los iría a visitar en dando lugar aquí los negocios” (Lequerica, 1575). Finalmente, en Omura (Nagasaki), también tuvo la oportunidad de reunirse con varios *daimyō* que, según él, se mostraban entusiasmados por su presencia y tenían en gran estima al cristianismo²⁵. Tras su estancia en Kyūshū fue enviado a Miyako (Kioto) en 1565 para unirse al padre Gaspar Vilela²⁶. El viaje tuvo muchas complicaciones debido a las duras condiciones climatológicas características del invierno japonés y un oportuno incendio en Osaka en el que casi se ve implicado legalmente²⁷. El 1 de febrero llegó a Kioto y comenzó su misión. Durante su estancia en Kioto empezó sus estudios sobre la cultura y el lenguaje japonés; el budismo era uno de sus principales temas de estudio, según relataba él mismo: “Ya que era muy necesario conocer las

21 La situación llegó a complicarse aún más con la llegada de frailes franciscanos, dominicos y agustinos, lo que generó rivalidad entre las distintas misiones a finales del siglo XVI.

22 Aclaremos este punto algo más adelante, al hablar de las traducciones de términos cristianos.

23 En este caso se trata del *shugo* Otomo Sorin, descendiente de los Fujiwara, que se convertiría al cristianismo en 1578.

24 Se refiere a Koriki Takanaga, quien perdió sus dominios en Shimabara a manos del *bakufu* (Hall, 2007).

25 “[...] el lunes, después de comer, llegó aquí un *tono* cristiano llamado Damian, señor de tres o cuatro lugares, y vasallo de don Bartolomé [Omura Sumitada], diciendo que el rey de Rima le había enviado a decir a don Bartolomé que se quería hacer cristiano”.

26 En este momento solo había dos sacerdotes en Japón como relata Fróis: “solo había dos sacerdotes en Japón, el padre Cosme de Torres en Yokoseura [un lugar que estaba logrando mucha importancia entonces] y el padre Gaspar Vilela en Miyako”.

27 Fróis había tenido muchas dificultades para encontrar cobijo en Osaka debido a la gran influencia budista en la zona. Para empeorar las cosas, un terrible incendio se produjo en el castillo de Osaka, quemando un templo y centenares de hogares. Fróis no se vio perjudicado físicamente, pero las salidas de la ciudad fueron bloqueadas para buscar sospechosos. Consiguió huir gracias a la ayuda de un monje budista que lo había acogido.

numerosas sectas de Japón para poder conocer sus conjeturas y poder refutar a los monjes citando sus propios libros, los sacerdotes estaban ansiosos de encontrar a alguien que les ayudará a leer los ocho libros de Hokke-kyo". Su estancia en Kioto no fue prolongada, ya que, tras el asesinato de Ashikaga Yoshiteru a manos de Miyoshi Yoshitsugu, los misioneros fueron expulsados de Kioto²⁸; Fróis se vio obligado a regresar a Sakai, donde pasó cuatro años perfeccionando su japonés antes de volver a Kioto gracias a la intervención de un personaje inesperado: Oda Nobunaga²⁹. Nobunaga colocó a Wada Koremasa³⁰ como nuevo gobernador de Kioto, y este fue quien preparó el encuentro entre él y Fróis.

Los jesuitas, desde su llegada a Kyūshū precedidos por los contactos comerciales derivados del oportuno naufragio en Tanegashima, habían extraído información muy valiosa de su experiencia: entendieron la importancia de la relación entre el pueblo y el poder, consiguieron descifrar en cierta medida el complejo lenguaje implícito en las relaciones burocráticas y observaron el poder del budismo y sus instituciones. Un año después de que Nobunaga tomara Miyako, acabando con el clan Miyoshi, Luís Fróis tendría su primer encuentro con él con toda la experiencia que había acumulado a través de su viaje por medio Japón, en el que se codeó con importantes *daimyō* y pudo observar de primera mano el contexto socio-político y los mecanismos que lo hacían funcionar.

De lo que hablo cuando hablo de religión

1. El problema de la aproximación conceptual: traduciendo el cristianismo

Incluso hoy en día, la definición del concepto de religión y su interpretación por las distintas culturas es un tema de debate controvertido. Decía Luís Fróis que todo lo japonés –desde la cabeza del hombre hasta la cola del caballo– era completamente distinto a lo europeo (Fróis, 2003), y es que no cabe ninguna duda de que los complejos términos cristianos estaban muy alejados de los conceptos budistas que manejaba el pueblo japonés, y de que una de las tareas más dificultosas de los misioneros jesuitas fue traducir su mensaje para que fuese entendido por una civilización que se había desarrollado casi en paralelo a la Europa cristiana. Conceptos como “Dios”, “fe” o “religión” eran completamente extraños para el pueblo japonés. En este apartado analizaré cómo un sujeto japonés en el contexto histórico de la era Sengoku pudo englobar el budismo con el cristianismo en una categoría similar desde una perspectiva asociativa lingüística.

En el mundo occidental, Julio César en *De Bello Gallico* y Tito Livio en *Historia de Roma desde su fundación* realizaron algunas de las primeras referencias al término “religión”. En estos textos, la palabra es usada haciendo referencia a la superstición o al temor. Cicerón fue el primero que lo usó con connotaciones escatológicas –en este caso, a la oración venerativa– en *De natura deorum*³¹. Más

28 “Como de la persecución que de repente se levantó contra nosotros mandándonos un gran tirano enemigo de la ley de Dios a matar al padre [Vilela] y a mí”.

29 Nobunaga derrotó a Miyoshi Yoshitsugu y devolvió el poder de la capital a los Ashikaga (Ōta, 2011, pp.117).

30 Koremasa era el hermano mayor de Takayama Dario y mantenía una buena relación con Fróis, a quien invitó a jugar a *kemari* con Nobunaga, pero rechazó la invitación por que se encontraba enfermo (aunque probablemente el jesuita no supiera jugar a este juego). Aún así, su reunión con Oda finalmente se produjo cuando este estaba realizando obras en el castillo de Nijo, como el mismo Fróis relata. (Cabezas, 1995)

31 “Quienes se interesan en todas las cosas relacionadas con el culto, las retoman atentamente y como que las releen, son llamados «religiosos» a partir de la relectura”.

adelante, Lactancio derivará la palabra del verbo “religare”, sumando la acepción de “pertenencia”. Aún durante la Edad Media no se tienen referencias sobre el uso de la palabra “religión” con la etimología actual; más bien tenía relación con el concepto de “orden” (comprendido como grupo de afiliación). En los siglos XVI y XVII (en los que acontecen los hechos de este ensayo), con la colonización y expansión del cristianismo, ya aparecía el concepto de religión como una abstracción en la que se incluyen los conjuntos de creencias o doctrinas. En estos momentos la iglesia católica tenía una estructura fuerte y definida, y sus estándares dogmáticos ya estaban asentados (Elison, 1988). No había nadie mejor que los cultos misioneros jesuitas para emprender la colonización evangelizadora en los “nuevos mundos”. No es de extrañar que los misioneros jesuitas que llegaron a las costas japonesas tuviesen una concepción similar a la actual de todo lo que engloba al término. De hecho, en el *Vocabulario da Lingoa de Iapam*, que escribió el misionero João Rodrigues (“el intérprete”) en 1603, se define “religión” en portugués como “Religião, & reuerencia que se tem a Deos” o “vinculación y veneración que se tiene hacia Dios”; y en japonés “Cocoroni cacaru cotouo yū”. En japonés moderno, una propuesta de traducción podría ser “心に掛かる事” o “aquello que se lleva en el corazón”.

En Japón no existía una traducción directa de la palabra religión, y no hubo consenso a la hora de aplicarla cuando llegó el momento. Lo cierto es que los japoneses pocas veces se vieron obligados a definir bajo un nombre sus conjuntos de creencias. En el siglo VI llegó el budismo a Japón desde Corea de la mano del príncipe Shotoku, y surgió la necesidad de poner nombre a las creencias anteriores para no confundirlas con las nuevas; fue entonces cuando comenzó a llamarse “shinto” al conjunto de creencias que existían en Japón antes de la llegada del budismo.

El término decimonónico *shūkyō* (宗教) usado actualmente es importado del chino y del coreano, donde tiene el mismo significado. Durante la era Meiji, el gobierno japonés se vio obligado a definir los conjuntos de creencias que se desempeñaban en las fronteras del país bajo este término, ya que el comodoro Perry exigió que en Japón existiera la libertad de credo. Muchos pensadores de Meiji concluyeron que en Japón no había nada que pudiese ser considerado bajo ese nombre, que el sintoísmo era una herramienta del estado o que el confucianismo una serie de normas éticas. Otros, en cambio, creían que en Japón ya había más de un centenar de religiones.

Los jesuitas fueron los primeros en intentar formalizar una gramática y un vocabulario que dotara de sentido al japonés en otra lengua (Breem y Williams, 1996); por lo tanto, el primer estudio en firme del japonés como lengua se originó con fines evangélicos y de difusión. Durante el siglo XVI, el jesuita navarro Francisco Xavier tuvo problemas para transmitir su mensaje evangelizador; confundió el concepto de “Buda” (“*Hotoke*”) con el de “Deus” y así trató de extender su doctrina, lo que produjo confusiones en el pueblo japonés una vez corrigiera su error y afirmara que “la secta Shingon, como todas las demás³², era una ley fraudulenta y una invención del demonio”. Más adelante, João Rodrigues traduciría “Deus” (o, en portugués, “Deos”) como *tentō*, *tenxu*, *tenson* o *tentei*; con lo que podría referirse a “天道”, “天主”, “天孫” y “天帝” o, en español, “el camino celestial”, “los pilares del cielo”, “el hijo del paraíso” y “el rey celestial”; todos ellos términos confucianos

32 Los japoneses creyeron que el cristianismo no era más que otra forma de budismo traída de India. Algo que no era nada nuevo, pues la mayoría de ramas del budismo llegaron de fuera y también fueron promulgadas de manera similar. Una vez enterados de su error, el misionero Baltasar Gago escribió en una carta en 1555: “El budismo japonés tiene un gran número de palabras que usan en sus sectas. Durante mucho tiempo les hemos predicado la verdad por medio de estos términos. Una vez que me di cuenta, decidí cambiarlo rápidamente por que, si uno quiere tratar la verdad con palabras erráticas y mentiras, repartirán un mensaje erróneo. Para todas esas palabras, las que consideré dañinas, les he enseñado nuestras propias palabras. Incluso las cosas nuevas requieren palabras nuevas. A pesar de esto, en esencia tienen una idea muy distinta de lo que queremos decir” (Breen y Williams, 1996).

desligados completamente de las acepciones budistas que les fueron atribuidas con anterioridad³³. El origen de la confusión de los términos está en el traductor de Francisco Xavier, Anjirō (un nativo de Kagoshima que huyó a Malaca cuando fue acusado de asesinato). Anjirō no solo tradujo “Deus” como “Buda”, sino que también relacionó otros términos budistas con otros romano-católicos como “paraíso” y “tierra pura” (浄土, *jōdo*), o el infierno cristiano con el inframundo budista (地獄, *jigoku*). El doctor en Estudios Religiosos Jason Ananda Josephson se refiere a esta suerte de sincretismo como “inclusión jerárquica”, y lo comprende como “un modelo que sugiere una técnica asimétrica para reconciliar diferencias” (Josephson, 2014) del que ya hubo precedentes en la Roma clásica e, incluso, en el Japón clásico, como sostiene la teoría “Honji Suijaku”³⁴. Por todo ello, cabe destacar que anteriormente al encuentro entre Luís Fróis y Oda Nobunaga ya hubo un precedente en el que el cristianismo y el budismo fueron confundidos en cierta medida³⁵, por lo que esta hermenéutica en este otro caso pudo haber sido también probable.

Por otro lado, a pesar de que, como señala Paramore (2009), muchos especialistas sostienen que hubo un “choque de civilizaciones” en este contexto histórico dentro del marco ideológico, lo cierto es que hay pruebas concluyentes de que la polarización Oriente-Occidente no era tan remarcada a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, como queda patente en *Myōtei Mondō* del monje budista Fabian Fucan (cristiano apóstata convertido al budismo). En esta obra de Edo hay sincretismo de términos confucianos y budistas, de un modo parecido a cómo se identificaron términos cristianos con conceptos confucianos. Esto también podría ser considerado inclusión jerárquica. En este texto, Fabian crítica el budismo como medio para justificar su argumento de la mayor “practicidad” del cristianismo frente al budismo, el confucianismo y el shinto. De este modo, se puede sentar otro referente en el que un pensador comparó ambas tendencias ético-religiosas, incluyéndolas en una misma categoría. Aún así, muchos especialistas sostienen que el pensamiento de Fabian no era representativo de la imagen que se tenía del cristianismo en la época.

Fabian tenía la misión de transmitir la palabra de Dios por orden de los sacerdotes cristianos, que utilizaron el siguiente mensaje:

Hemos venido a este país y para explicar el mensaje de Dios³⁶ debemos conocer las costumbres y traducir su palabra. Para conseguir ambas misiones debemos traducir a nuestro idioma un escrito del lugar donde brilla el sol [Japón]. Para hacer esta publicación, debes elegir ese escrito y compilarlo (Rikiya, 2009)

Dentro de su misión estaba el objetivo de “conocer las costumbres” para poder hacer llegar el mensaje evangelizador. De este modo, los jesuitas también cumplían la función de antropólogos

33 No solo se utilizó terminología budista y confuciana; en traducciones posteriores también usaron términos arcaicos japoneses (como *mi-yo*, *mi-oya* o el verbo *tatematsuru*). Si hay una voluntariedad detrás de este hecho, o si se trata solo de traductores distintos sigue siendo un misterio (Brenn y Williams, 1996, pp.15).

34 “Honji Suijaku” es una teoría religiosa según la cual las deidades budistas indias se manifestaron en Japón como deidades shintoístas. La fusión (“inclusión jerárquica”) de estas dos formas de una deidad es denominada *gongen*. (Swanson, 2006, pp.25).

35 Además de los ejemplos ya citados, también existen otros textos como *Sanctos no Gosagyō no Uchi Nakigaki*. Se trata de una traducción japonesa en un estilo informal de las actas de dos apóstoles japoneses, los hermanos Paulo y Vicente.

36 En concreto, el texto se refiere a 天 (*ten*), el término confuciano chino y japonés para referirse a una existencia superior a la del ser humano.

que realizaban un trabajo de campo. Se puede deducir que, conociendo las costumbres, era más fácil penetrar con una nueva filosofía, por lo que debieron buscar lo más parecido a una religión que había en el pueblo japonés en aquel entonces. Desde esta perspectiva, la traducción que hizo Anjirō de los conceptos que le explicó Xavier no era del todo ingenua; podía haber una clara intencionalidad detrás de ellos, pues era una forma rápida asociación de conceptos. Si los jesuitas tenían este objetivo, la misión de Luís Fróis podría haberse explicado de una manera similar, estableciendo una relación directa entre ambas doctrinas.

Sin embargo, más allá existe un elemento muy importante que podría haber desempeñado un papel decisivo en esta traducción: la iconografía.

2. El problema de la aproximación conceptual: traduciendo imágenes

Ya he establecido algunas teorías lingüísticas, la principal herramienta para transmitir conocimientos del ser humano, sobre cómo podrían vincularse el budismo y el cristianismo. El poder de las iconografías y su valor a la hora de transmitir ideas complejas con información abstracta (por ejemplo, una imagen) ha sido también una herramienta de la que se ha valido el humano para comunicarse con las masas. El poder de las iconografías que causan un gran impacto visual ha sido usado, sobre todo, en religiones. Desde el tamaño al contenido de las obras pueden generar distintos tipos de sensaciones en quienes las observan.

La civilización prehistórica japonesa realizó una serie de obras artesanales pictóricas y escultóricas de carácter –se supone– religioso-ritual, pero, posteriormente, no se continuó esta tradición con las deidades sintoístas. No hay que olvidar que el sintoísmo se daba por hecho en el colectivo japonés; no había ninguna necesidad de convencer a nadie de que estaba ahí. No es este el caso del budismo, que llegó de fuera y tuvo que extenderse por el archipiélago valiéndose de sus armas: el uso generalizado de las iconografías religiosas llegó a Japón junto al budismo. Las representaciones pictóricas y escultóricas del budismo tenían un fuerte valor añadido, ya que creaban una mayor impresión al pueblo, lo que generaba más afiliación. Para la llegada de los misioneros jesuitas a las costas japonesas, el arte budista había evolucionado a través de un gran número de tendencias.

Quizás, el arte escultórico budista –muy predominante–, no tenía tantas similitudes con el cristiano (en el que abundan obras pictóricas). De todos modos, partiendo de la base de que lo más probable es que los jesuitas no cargasen consigo obras escultóricas de gran tamaño que puedan equipararse, por ejemplo, al gran Buda de Nara, creo que sería más interesante centrarse en las obras pictóricas, de las que se tiene constancia que fueron llevadas a Japón con la misión jesuita (Canepa, 2009). Además, el arte iconográfico religioso fue de una vital importancia para la evangelización del archipiélago cuando los jesuitas llegaron por primera vez al país y aún no dominaban la lengua (Hioki, 2011, pp.31). Las imágenes religiosas se entregaban como regalos a los recién convertidos y a los *daimyō*, y se usaban como apoyo visual para que los nuevos feligreses pudiesen comprender la catequesis³⁷ (Breen y Williams, 1996, pp.32-33).

Hay pruebas que evidencian que muchos artistas japoneses se vieron influenciados por las pinturas que trajeron los misioneros jesuitas consigo (Hioki, 2011). Incluso se sabe que los jesuitas crearon

37 De hecho, los misioneros pidieron imágenes y pinturas a Europa tras darse cuenta de la utilidad de estas en su misión evangelizadora. Según Luís Fróis, 50.000 pinturas no resultaron suficientes para satisfacer la demanda, y pidieron que mandaran tantas como fuese posible.

talleres³⁸ en los que impartieron seminarios de pintura occidental, donde se formaron muchos artistas japoneses. Estos talleres tenían como finalidad que los jóvenes artistas se instruyeran en las técnicas de la pintura occidental, para que así pudiesen recrear las obras necesarias para decorar las iglesias jesuitas ante la dificultad de traer obras desde Lisboa. También, en otras obras como *Yōjin Sogakuzu* –pintura sobre biombo de una clara influencia occidental– (figura 1), a pesar de no representar escenas religiosas, se pueden observar motivos seculares. Parece ser que la idea de pintar escenas occidentales sobre biombo fue del misionero jesuita Alessandro Valignano (Hioki, 2011), quien tuvo varias audiencias con Oda Nobunaga, mediadas e interpretadas por Luís Fróis (Moran, 1993). Hay constancias de epístolas del mismo Valignano en las que afirma que Nobunaga le regaló una serie de biombos, y que decidió mandarlos a Roma para que fueran devueltos pintados por artistas locales como regalo para el mismo Nobunaga, aunque esto nunca ocurrió. Este hecho es meramente anecdótico, ya que no demuestra hasta qué punto Nobunaga estaba familiarizado con los iconos cristianos, ni si debatió sobre arte con Valignano, pero es importante tenerlo en cuenta. De hecho, Nobunaga tenía una relación estrecha con el mundo del arte y, en el contexto bélico del periodo Sengoku, mantuvo un alto estándar y mostró interés en el arte de Eitoku, a quien encargó personalmente la decoración del interior de su castillo de Azuchi (Hall, 2007) –que también disfrutaron misioneros jesuitas invitados al castillo (Brown, 1997)– y también mostró interés en la ceremonia del té (que también pudo usar con fines políticos) de Sen no Rikyū (Elison, 1981).



Fig. 1: *Yōjin Sogakuzu*, principios del siglo XVII, tinta y colores en papel, 93x302 cm.
Eisei Bunko Museum(Hosokawa Collection), Tokio.

No hay que olvidar tampoco el popular arte *nanban* –que comenzó a desarrollarse con la llegada de los primeros misioneros jesuitas a Kyūshū–, en el que también se pueden apreciar influencias del arte occidental importado por los jesuitas como el uso de la perspectiva lineal, entre otras técnicas. De estos hechos se puede extraer que el arte occidental, sobre todo el de carácter religioso, gozaba de cierta popularidad en el archipiélago; es más, especialistas como Naoko Francis Hioki afirman que hubo una suerte de bilingüismo visual en el que se entremezclaron la tradición artística japonesa y europea y, por extensión, las iconografías cristiana y budista.

Este fenómeno es visible en la obra antes nombrada (*Yōjin Sogakuzu*, que podría ser traducido como “europeos tocando música”), que muestra una escena costumbrista en un paisaje de corte occidental en el que convergen los conceptos del “otro mundo” de la tradición cristiana y la budista

38 En Azuchi, la ciudad central del gobierno de Oda Nobunaga, hubo uno de estos talleres que duró hasta la muerte del *daimyō* en 1582 (Breen y Williams, 1996, pp.34).

según lo interprete el público occidental o japonés. Es una teoría sostenida por Sakamoto, Ide o Vlam (Hioki, 2011), quienes afirman que los artistas entrenados por los jesuitas crearon iconos seculares entre el cristianismo y el budismo. Además, realizando un análisis de sucesos posteriores, bajo la regencia de Tokugawa Iyasu se usaron los *fumi-e* (representaciones de Jesús o la virgen María en placas de hierro) que eran usados por las autoridades gubernamentales para detectar a simpatizantes del cristianismo, por lo que –aunque posterior– también hay otro precedente que demuestra que los japoneses eran conscientes de la importancia de la iconografía en el cristianismo y que este elemento no pasaba desapercibido por las autoridades. En esta época también se dieron ejemplos de bilingüismo visual, como, por ejemplo, las imágenes de la Virgen María camuflada como Kanon por los *kakure kirishitan* (Mase-Hasegawa, 2008, pp.51).

Por lo tanto, hay varios ejemplos de que hubo una suerte de sincretismo entre el arte que traían consigo las misiones jesuitas y aquel que desarrollaron en los talleres de la misión de Jesús o el desarrollado por otras instituciones, lo cual es un precedente relevante. Puede ser fácil encontrar ciertos paralelismos entre pinturas budistas e iconos cristianos, pues cumplían finalidades similares de adoración y rito, más aún teniendo en cuenta la existencia del budismo, en el cual no se utilizan iconos ni ningún tipo de imágenes para la adoración o la ritualidad. Por otro lado, aunque no haya registros que evidencien la relación de Nobunaga con el arte secular jesuita, sí que se conoce su afición por el arte y los intercambios que mantuvo con Valignano. Es un hecho que debe tenerse en cuenta.

3. El problema de la aproximación conceptual: Nobunaga y Fróis

Fróis siempre estuvo a la sombra de otras figuras de importancia durante su estancia en Japón: a su llegada, estuvo al lado del padre Cosme de Torres, y luego bajo la tutela del padre Gaspar de Vilela. A diferencia de otros misioneros, llegó bastante mayor a Japón (en los albores de su 31 cumpleaños), pero su personalidad curiosa y su actitud diligente le permitieron relacionarse y presenciar muchos hechos relevantes para la misión jesuita que luego él mismo plasmaría en algunos de los primeros escritos extranjeros relevantes sobre Japón. Como se ha podido ver hasta ahora, Fróis conoció en persona a los *daimyō* cristianos más importantes de Kyūshū, y experimentó las peculiaridades del contexto geopolítico del archipiélago envuelto en guerras intestinas. El ascenso al poder de Oda y la pequeña odisea de Fróis en el país fueron casi paralelas: Fróis, como espectador, fue presenciando los hechos de los que Nobunaga (y otros *sengoku daimyō*) eran protagonistas. En un punto concreto, la historia de estos dos singulares personajes coincidió en tiempo y espacio, y tuvieron una relación de amistad, admiración³⁹ y, por supuesto, de interés mutuo, ya que cada uno pudo haberse beneficiado de la interacción con el otro.

La persecución contra el cristianismo (o al menos la presencia de aquellos que se oponían a la expansión de la doctrina) comenzó antes de las famosas leyes promulgadas por Hideyoshi y continuadas con Tokugawa: hay precedentes de algunos *daimyō* que intentaron eliminar a

39 “Nobunaga era el segundo hijo de un señor feudal (Nobuhide) dueño de dos tercios del territorio del reino de Owari. Cuando empezó a gobernar el mundo (*tenka*), tendría unos 37 años. Es un hombre de mediana estatura, delgado, con poca barba, su voz es muy entonada y es muy belicoso, dedicándose al ejercicio militar. Da gran importancia al honor, y su justicia es severa. No deja sin castigo a aquellos que le ofenden. En algunos asuntos muestra su humanidad y misericordia. Duerme poco, y madruga mucho. No es codicioso, y muy secreto en su decisión. Es sagaz en ardides bélicas. Es muy presto. Aunque a veces monta en cólera, esto no es habitual. No escucha el consejo de sus vasallos quienes le temen y veneran. No bebe vino y come con moderación. Muy franco en el trato y arrogante en su opinión, desprecia a todos los reyes y príncipes de Japón, y les habla por encima del hombro, como si estuviese tratando con siervos. Todos le obedecen como señor absoluto” (En Takizawa, 2010).

los jesuitas antes de que Nobunaga intentara suprimir las *ikkō ikki* (Paramore, 2009). El primer encuentro entre Nobunaga y Fróis despertó ciertos temores en la misión, y alegría entre los *daimyō* que se oponían al cristianismo debido a la actitud reservada de Nobunaga. La segunda reunión, en cambio, fue mucho más exitosa, y el *daimyō* se mostró muy amigable durante las más de dos horas que estuvieron reunidos (Boxer, 1993, pp.59), lo que derivó en la construcción de la primera iglesia en Kioto con su beneplácito y el del *shōgun* Ashikaga Yoshiaki, a quien Nobunaga acababa de devolver la ciudad de manos de los Miyoshi. Esta relación fue interpretada como una amenaza por algunos sectores budistas y, aprovechando la amistad que les unía, el monje Nichijo-Shonin trató de influenciar a Nobunaga para que echara a los jesuitas de la capital, pero Nichijo perdió la confianza de Nobunaga cuando se encaró a Fróis en su presencia⁴⁰. No fue la única vez que Nobunaga medió en beneficio de Fróis usando su posición: después de que el *daimyō* Matsunaga Hisahide hiciera las paces con Nobunaga tras haber asesinado al predecesor de Ashikaga Yoshiaki, este instó a Nobunaga a desterrar a Fróis, argumentando que los jesuitas eran una amenaza para la paz pública. Nobunaga rechazó su consejo y le dijo que un solo hombre desarmado no era una amenaza para la grandeza de Kioto (Boxer, 1993, pp.60). Cabe destacar que Nobunaga nunca se convirtió al cristianismo, y parece que nunca fue su intención; en cambio, uno de sus hijos sí que lo hizo como narra el mismo Fróis en una carta de 1568⁴¹ (Fróis, 1589).

A través de su experiencia, Fróis se había dado cuenta de la importancia de estar junto a las figuras de poder para intentar influenciarles de alguna manera; es por esto que se encargó de presentarle a Nobunaga –del que se había vuelto protegido⁴²– al padre Cabral y a Valignano en sucesivas visitas en las que él sirvió de intérprete.

A su regreso, Fróis escribiría más sobre quien llegó a ser su amigo, siendo consciente o no de la relevancia de los hechos que tuvo la fortuna de presenciar. Según Fróis, la ambición de Nobunaga iba más allá de su campaña política, y sus objetivos rozaban casi lo sobrenatural, ya que afirma que a su muerte Nobunaga había intentado ser adorado por todos como un ser inmortal, como una deidad, y se consideraba un dios en la tierra (Elison, 1981, pp.74-75). Aunque pudiese ser que Fróis malinterpretara las palabras de Nobunaga o las exagerase en un intento de novelizar la caída de lo que, finalmente, él mismo consideró como un tirano⁴³. La perspectiva de Fróis está claramente influenciada por su concepción bíblica de lo que es una deidad, por lo que es posible que malinterpretara las palabras de Nobunaga, ya que en Japón era relativamente común que algunos personajes fuesen venerados en una suerte de estatus “divino” sincrético tras su muerte⁴⁴.

40 Cuando Fróis fue a presentar sus respetos a Nobunaga antes de su partida a Gifu junto al hermano Lorenzo, Nichijo estaba presente y acabaron discutiendo. Nichijo tomó la espada de Nobunaga y amenazó a los jesuitas con quitarles la vida (Fróis, 1983, pp.232).

41 “[...] algunos señores cristianos de mucha importancia, como lo fue un hijo de Nobunaga [Nobunaga], como un primo suyo, y diversos hidalgos de cada Quambacudono [probablemente, se refiera a “Kanpaku” –consejero del emperador– y el sufijo nominal honorífico “dono”] y de su sobrino (que se presume ha de ser su heredero) y entre otros se hizo cristiano un señor llamado Condera Cambioyedono [Kuroda Yoshitaka] [...]”.

42 Cuando Fróis y Vilela fueron expulsados de Kioto por orden del emperador Ogimachi se refugiaron en la ciudad “libre” de Sakai. Fróis le pidió a Nobunaga (y este aceptó) cartas oficiales en las que les autorizara a ejercer y residir en la zona sin ser expulsados ni molestados de ninguna manera (Boxer, 1993).

43 Fróis no tuvo muy buenas palabras hacia Nobunaga una vez regresó de su misión evangelizadora en el archipiélago, llegando a afirmar que a su muerte había sobrepasado a “Nabucodonosor en temeridad e insolencia” (Elison, 1981).

44 Es el caso de muchos emperadores que eran casi venerados incluso en vida o, por ejemplo, Sugawara no Michizane (845-903). Esta es una práctica que luego continuaron Hideyoshi y Tokugawa Iyasu.

También pudiera ser que Fróis no guardase buen recuerdo de Nobunaga por dos motivos: sus actos en la guerra y, quizás, porque no pudo convencer a Nobunaga de convertirse al cristianismo. Es una idea personal controvertida, pero no del todo ilógica si nos atenemos a las esperanzas que tenía Fróis (ya hemos visto que pensaba que los *daimyō* podían influenciar al pueblo a creer en lo que ellos quisieran). Es más, en una carta al padre Francisco Cabral en 1569 (tras reunirse con Nobunaga en Nijo), Fróis contaba que deberían convertir a Nobunaga al cristianismo –prediciendo que este unificaría alguna vez Japón bajo su mando–, pues de este modo Japón también lo sería con el tiempo (de Lequerica, 1575). Quizás Nobunaga no cumplió sus expectativas, y esto le hizo sentirse defraudado.

Parece que, en realidad, había dos Nobunaga completamente distintos: Nobunaga la persona política, el paradigma del *senjoku daimyō*, y Nobunaga el hombre, la persona curiosa y dialogante que era en las relaciones cortas⁴⁵. Normalmente, los autores se alinean con una u otra dimensión del carácter de Nobunaga como la predominante, pero no veo razones para pensar que ambos aspectos de su personalidad fuesen incompatibles o excluyentes. Nobunaga tenía una personalidad eminentemente pragmática, como demostró en muchas de sus acciones, que pueden ser justificadas desde esta perspectiva⁴⁶. Hay muchas paradojas con respecto a su actitud hacia ciertas instituciones y personas, incluso su relación con el budismo (Nobunaga patrocinó varios templos, colocó algunos en las faldas de su castillo de Azuchi⁴⁷ y mantenía buena relación con varios clérigos⁴⁸). Podría interpretarse que Nobunaga no tenía realmente una fijación general con el budismo, sino una más bien particular hacia la institución del Honganji y todo lo que ello conllevaba. Él manifestaba su idea –bastante moderna– de un estado secular, pero también promulgaba la libertad de credo. Nobunaga quería acabar con la institución Honganji porque quería acabar con cualquiera que pudiese hacerle competencia. Fróis afirma que Nobunaga quería ser venerado en vida y convertirse en la mayor autoridad en el *tenka* y sobre él, pero esto contradice algunas afirmaciones del mismo Nobunaga⁴⁹. Quizás Fróis no exageró las palabras de Nobunaga, simplemente las malinterpretó: si Nobunaga quería unificar el país bajo su mando, tenía que acabar todos los líderes del *tenka* (los *daimyō* seculares y los afiliados a las sectas budistas como Takeda Shingen o Uesugi Kenshin) y con todos aquellos que se habían situado por encima (la institución Honganji, en posesión de la ley de Buda). Nobunaga quería traer el orden a un *tenka* desprovisto de cualquier eje de poder que pudiese competir contra su nuevo gobierno centralizado.

Pero, si Nobunaga quería algún tipo de estado laico, ¿por qué permitir la expansión de otra doctrina? Esta pregunta podría responderse desde el balance de los dos aspectos fundamentales de su

45 Este rasgo de su personalidad es destacado por Samson y por Boxer (1993), que afirma lo siguiente sobre las motivaciones de Nobunaga en su relación con los jesuitas: “Creo que Samson tiene razón cuando señala que Nobunaga era un autócrata que no podía mantener relaciones cercanas con sus vasallos, y probablemente disfrutara de la compañía de hombres de gran carácter y de gran éxito que no le temieran” (Boxer, 1993, pp.64).

46 Nobunaga compró sandalias para todo su ejército cuando vio que muchos de ellos iban descalzos (McMullin, 2014). Este acto de bondad puede no ser del todo altruista si pensamos en lo dificultoso que tiene que ser combatir descalzo.

47 Hall, 2007, Vol. 4, pp.44.

48 Ver nota 8.

49 Nobunaga confesó al mismo Fróis que él no tenía la capacidad de “forzar a creer al incrédulo” en referencia a promulgar una fe o una doctrina.

personalidad. Nobunaga no perdía nada –por el momento– permitiendo la expansión ideológica de una institución, a priori, inofensiva⁵⁰. Creo que esto último es muy relevante; de algunas palabras del mismo Nobunaga se puede extraer que parte de la simpatía que le despertaban los jesuitas era porque venían desarmados. Ya hemos visto que los ejércitos de monto de Honganji eran una de sus principales bazas de poder; en cambio, los misioneros no venían a traer la guerra ni iban armados. De hecho, quizás sí que tenía que ganar: muchos *daimyō* conversos de Kyūshū, alentados por los jesuitas, habían iniciado campañas contra los “herejes” budistas, por lo que, de este modo, Nobunaga podría simpatizar con posibles aliados. Por otro lado, uno de los objetivos de Nobunaga era introducir la medicina occidental en Japón, y podría usar a los misioneros como vínculo (Hall, 2007, Vol. 4, pp.44). Por último, aunque ningún misionero había nombrado a Nobunaga como el embajador de la fe cristiana en el archipiélago⁵¹, podría haber permitido la expansión ideológica tras comprobar el éxito que había tenido la doctrina en Kyūshū, y conociendo los beneficios socio-políticos de los que gozaba la institución Honganji. Nobunaga podía mantenerse en buenos términos con una posible nueva institución ideológica que no pudiese competir con él en poder. Además del hecho de que Nobunaga no era ningún tipo de autoridad cristiana (ni pretendía serlo), esta opción plantea otras paradojas, como que esta nueva institución podría volverse en su contra en el futuro; aunque, si atendemos a hechos posteriores, esto pudo haber sido lo que motivó las políticas anticristianas de su sucesor, Toyotomi Hideyoshi.

Conclusión

A la pregunta de si el cristianismo pudo haber sido usado como una herramienta social, la respuesta es sí, de igual modo que también es afirmativa la respuesta a la pregunta de si Nobunaga pudo haber usado el cristianismo y a los misioneros de esa forma (aunque en este caso esta afirmación genera más dudas que respuestas). Hay mecanismos mediante los cuales no es improbable pensar que un *daimyō* del periodo Sengoku viese posibilidades y aplicaciones políticas del cristianismo con fines lucrativos (como ya hemos visto es algo que incluso sospechaban los mismos misioneros).

Las aplicaciones políticas son innumerables: beneficios comerciales (nacionales e internacionales), económicos, aplicaciones sociales sobre la población, la generación de una vinculación supranacional (o “subnacional”), vías de comunicación, y un largo etcétera. Cada aplicación depende directamente de cada caso particular y de las necesidades y posibilidades de los sujetos implicados. Incluso se podría afirmar que la misma misión jesuita en Japón tenía fines políticos, pues, además de promulgar la fe cristiana, contar con una nueva sociedad de conversos podría traer beneficios de todo tipo a los para los países cristianos europeos.

En el caso de Oda Nobunaga, hubo mecanismos cognitivos de intertextualidad que le podían permitir hacer ciertas asociaciones (aunque esto se aplica también al resto de *daimyō*). Partiendo de la hipótesis de que pudo haberlo usado para contrarrestar, mimetizar o mermar de algún el poder de Honganji, hay varios hechos documentados con precedentes mediante los cuales pudo hacer

50 A principios del siglo XVII había 300.000 bautizados afiliados a más de doscientas iglesias (Higashibaba, 2002, pp.13) en una población de entre 12.000.000 y 22.000.000, según el autor.

51 Nobunaga se declaraba abiertamente ateo, y así lo hizo saber Fróis a su superior Melchior Barrieto en una carta: “[...] Nobunaga no cree en la vida en el más allá ni en nada que él no pueda ver” (Boxer, 1993, pp.62).

ciertas asociaciones entre ambas instituciones. Como ya he recalcado en numerosas ocasiones, es demasiado controvertido (y quizás imposible de demostrar) si vio algún tipo de posibilidad en el cristianismo en este sentido, pero, lo cierto es que la permisividad que demostró ante los jesuitas no parece ser un hecho casual en el contexto en el que se dio esta relación. Además, los misioneros jesuitas que trataron con Oda Nobunaga como una persona racional, valiente, que mostraba mucha curiosidad por ellos y su causa y era consciente de la corrupción del budismo contemporáneo (Jansen, 2002). Lo cierto es que Nobunaga tenía poco que perder permitiendo la expansión ideológica de una nueva doctrina, y este hecho no es incompatible con sus políticas ni con su forma de actuar. Nobunaga no tenía nada que perder, pero quizás sí mucho que ganar.

Bibliografía

Ananda Josephson, Jason. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

Berry, Mary Elizabeth. *Hideyoshi*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Boxer, C.R. *The Christian Century in Japan 1549-1650*. Manchester: Carcanet Pres Ltd., 1993.

Breen, John, y Mark Williams. *Japan and Christianity: Impacts and Responses*. Nueva York: St. Martin's Press, 1996.

Brown, Kendall H. *The Politics of Reclusion: Painting and Power in Momoyama Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

Canepa, Teresa. "Namban Lacquer for the Portuguese and Spanish Missionaries", *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, vol. 18-19, 2009.

Elison, George. *Warlords, Artists, and Commoners: Japan in the Sixteenth Century*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1981.

Elison, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 1988.

Fróis, Luís. *Carta do padre Luis Froes da companhia de Jesus em a qual da relação das grandes guerras, alterações & mudanças que ouue nos reynos de Japão. Ajuntouse tambem outra do padre Organtino da mesma companhia, que escreveo das partes do Miaco*. Lisboa: Antonio Álvarez, 1589.

Fróis, Luís. *Historia de Japam*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1983.

Fróis, Luís. *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses*. Salamanca: Ediciones Universidad deSalamanca, 2003.

- Hall, John Whitney. *The Cambridge history of Japan, vol. 4, early modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Harrison, Peter. *The Territories of Science and Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- Hioki, Naoko Frances. "Visual Bilingualism and Mission Art: A Reconsideration of "Early Western-Style Painting" in Japan", *Japan Review* 23, 2011.
- Iniguez de Lequerica, Juan. *Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Jesús, que andan en los reynos de Japón escribieron a los de la misma Compañía, desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueve, hasta el de mil y quinientos y setenta y uno. En las quales se da noticia de las varias costumbres y idolatrias de aquella gentilidad: y se cuenta el principio y successo y bondad de los christianos de aquellas partes. Con privilegio de Castilla y Aragón. En Alcalá en casa de Juan Iniguez de Lequerica. Año 1575*. Alcalá.
- Jansen, Marius B. *The Making of Modern Japan*. Cambridge: Belknap Press, 2002.
- Komei Rikiya. *キリシタンと翻訳—異文化接触の十字路*. Tokio: Heibonsha, 2009.
- Kusudo Yoshiaki. *戦国武将名言録松下政経塾塾長講話録*. Kioto: PHP Kenkyūsha, 2014.
- Mase-Hasegawa Emi. *Christ in Japanese Culture: Theological Themes in Shusaku Endo's Literary Works*. Leiden: Brill, 2008.
- McMullin, N. *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*. New Jersey: Princeton Legacy Library, 2014.
- Moran, J.F. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*. Londres: Routledge, 1993.
- Nussbaum, Louis Frederic. *Japan Encyclopedia*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- Ōta Gyuchi. *The Chronicle of Lord Nobunaga*. Leiden: Brill, 2001.
- Paramore, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*. Londres: Routledge, 2009.
- Reyes Manzano, Ainhoa. "Mitos y leyendas sobre las relaciones hispano-japonesas durante los siglos XVI-XVII", *Brocar* 29, 53-75.
- Sato Hiroo. "Nichiren's View of Nation and Religion", *Japanese Journal of Religious Studies* 1999 26/3-4, 1999.
- Swanson, Paul, y Chilson, Clark. *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.
- Takizawa Osami. "El conocimiento que sobre Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII (I): Japón, lugar de evangelización", *Cauriensiā*, Vol. V 23-44.
- Takizawa Osami. "El conocimiento que sobre Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII (II): Japón lugar de evangelización", *Cauriensiā*, Vol. V 45-59.