



El Colegio de México A.C.
Centro de Estudios de Asia y África

EL PAPEL DE LA ENSEÑANZA DEL LATÍN EN LA MISIÓN JESUITA EN JAPÓN
(1549-1650):

Una valorización de los objetivos y contexto de la metodología

Tesis presentada por
RAFAEL MEDINA PÉREZ
para optar al grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD: JAPÓN

DIRECTOR:
DR. JOSÉ ANTONIO CERVERA JIMÉNEZ

Ciudad de México, 2021

Salvador Pérez Rincón (10/12/1932–14/07/2021), mi abuelito.

María del Carmen Melesio Regalado (15/07/1933–23/06/2021), mi abuelita.

María Rafaela Corona Delgado (23/09/1951-09/11/2018), mi abuelita.

Dr. Horacio Heredia Vázquez (26/05/1978-14/02/2020), mi amigo.

In memoriam

Índice

Índice.....	1
Agradecimientos.....	3
Prólogo	7
Resumen.....	15
Introducción	17
El latín en el desarrollo de la misión (1549-1650).....	28
I. 1549-1579: El inicio de la misión en Japón y el surgimiento de las primeras escuelas durante el superiorato de Cosme de Torres (1552-1570) y Francisco Cabral (1570-1581).	32
Las políticas de Francisco Javier (1549-1551) y Cosme de Torres (1549-1570)	33
Las escuelas durante la época anterior a Cabral.....	42
Las escuelas durante el superiorato de Francisco Cabral (1571-1581).....	49
II. 1579-1603. Las reformas de Valignano. La formación curricular en los colegios y seminarios. Contexto y objetivos.	61
III. 1604-1640. La educación jesuita durante el régimen Tokugawa.....	87
IV. Los libros para la enseñanza del latín en el proyecto de Valignano (1580-1603) ...	104
El <i>Catechismus Christianae Fidei</i> de Alessandro Valignano (Lisboa, 1586).....	106
El <i>Christiani pueri institutio</i> de Juan Bonifacio (Macao, 1588).....	111

El diálogo <i>De missione legatorum</i> de Alessandro Valignano (Macao, 1590)	114
Los <i>Compendia</i> de Pedro Gómez (1593).	122
<i>De Institutione Grammatica</i> de Manuel Álvarez (1526-1582), (Amakusa, 1594). ...	128
El <i>Dictionarium latino lusitanicum, ac Iaponicum</i> (Amakusa, 1595)	130
Conclusiones	136
Bibliografía.....	141

Agradecimientos

Quisiera agradecer a mis abuelos, quienes fallecieron mientras redactaba esta tesis. Fueron una fuente infinita de apoyo y cariño; por una combinación de desventuras, ceguera y falta de criterio no pude estar con ellos en sus últimos días, ojalá me hayan perdonado antes de morir, no habrá día en que no me arrepienta de no haberlos visitado cuando pude.

Agradezco también a mi tío Chava, quien, junto con mi abuelo, me apoyó en mi deseo de estudiar letras y desde mi infancia ha estado siempre a mi lado en todos mis proyectos y aventuras. Con él también me quiero disculpar por no haber estado con él en los momentos difíciles, he escrito un prólogo a manera de explicación, ojalá algún día me pueda perdonar.

Agradezco a mi padre, quien a pesar de sus reticencias nunca ha dejado de apoyarme y ha sido siempre para mí un ejemplo y un orgullo, quiero que sepa que lo amo y que ha sido un buen padre. Por otros motivos no siempre he estado con él cuando me ha necesitado, lo lamento mucho. Trataré de ser un mejor hijo.

Agradezco a mi madre, a pesar de nuestras diferencias siempre ha estado ahí. Lamento mucho no haber podido estar con ella en sus momentos de dolor.

Agradezco a mi tío Saúl, quien nunca me ha negado su ayuda cuando la he necesitado y cuidó con amor y celo a mis abuelos durante toda su vida, estaré siempre agradecido. Con él

también quiero disculparme, pues tuve que molestarlo con mis problemas médicos justo en los días en que mis abuelitos fallecieron.

En especial quiero agradecer a mi hermano Chavita, tuve que depender de él, sobre todo al final de este programa de maestría. Él estuvo con mis abuelos en sus últimos momentos y supo estar siempre a la altura de las circunstancias. Quiero que sepa que estoy muy orgulloso de él y que nunca podré disculparme lo suficiente por no haber estado con él ni haberlo podido apoyar en su luto por la muerte de mis abuelos. Tuvo que enfrentar situaciones desagradables al defender la última voluntad de mi abuelo.

Agradezco a mis compañeros de cuarto: Arqueles Estrada Cartagena, Gabriel Mandujano Arrez y Jesús Ricardo Gómez Alcorta –Ricky– quien cuidó de mí cuando estaba convaleciente por el COVID. Recordaré siempre su amistad y su cariño y ojalá la vida nos de la oportunidad de convivir otra vez.

Agradezco a mis amigos y compañeros del colegio; quiero mencionar a Jaime y a Nohemí; a Carla y Alonso, a David Murra y a David Nazar; y a Salvador por los intensos debates. Quiero que sepan que su amistad significa mucho para mí. Cuando estaba convaleciente, mis compañeras Lizbeth, Yama, Roberto y Yuridia fueron muy atentos conmigo, se los agradezco de todo corazón, nunca lo olvidaré. Nancy y Nubia han sido mis amigas desde el primer día de la carrera en Letras Clásicas, espero podamos estudiar juntos otra vez y que nuestra amistad dure muchos decenios más.

Agradezco al Dr. Jorge Menabrito Paz, a Israel García Avilés, a David Gerardo Noria Miguel, a Julio Alejandro López Zambrano, a Genaro Valencia Constantino, a la Dra. Andrea Olmos Ortíz –mi eterna *roomie*–, a Cristina Estrada Vargas y sobre todo a Martín Hernández Rodríguez, quien ha sido mi amigo desde la primaria. Ustedes son los mejores amigos que uno pudiera desear.

Agradezco a todos mis profesores por los enormes esfuerzos que hicieron por nosotros. Especialmente a la profesora Miura y a la profesora Awaihara, quienes tuvieron la bondad y la paciencia de enseñarnos el japonés. A la profesora Tanaka por su gentileza y amabilidad, lamento mucho que la pandemia nos haya privado de la oportunidad de asistir a sus reuniones. Al Dr. Román Zavala, al Dr. García Rodríguez y al Dr. Villaseñor Rodríguez, por compartir con nosotros su conocimiento y sabiduría. Especial mención merecen el Dr. John Marston y el Dr. José Antonio Cervera Jiménez, mi asesor, quienes fueron muy gentiles y comprensivos conmigo, me han enseñado el significado de la palabra «bondad». Sé que la pandemia ha sido muy difícil para todos ustedes, puede que incluso más que para mí. No tengo palabras para expresar la magnitud de mi agradecimiento.

Agradezco infinitamente a los bibliotecarios: Lourdes Guerrero, María Lourdes Quiroa Herrera, Jonathan Israel Escobar Farfán, José Valentín Ortíz Reyes y Arón Alvar Sánchez López, para quienes he sido constante causa de trabajos, sepan que sin ustedes la institución se vendría abajo.

Agradezco a todos los trabajadores de El Colegio de México por el enorme esfuerzo que hicieron para que las clases en línea se pudieran llevar a cabo. Agradezco a las autoridades de El Colegio de México A.C. Por haber dado prioridad absoluta a la salud de su comunidad.

Agradezco al Dr. Raúl Torres Martínez, a quien tengo el honor de llamar maestro.

Agradezco al CONACYT por proporcionarme una beca de manutención sin la cual no hubieran sido posibles mis estudios ni esta tesis.

Prólogo

Quise incluir este prólogo como testimonio de las situaciones personales que viví durante los dos años de la maestría y de la afectación que la pandemia COVID-19 tuvo en mi estancia como estudiante en el Colegio de México, al cual ingresé con gran orgullo y lleno de expectativas y esperanzas en agosto 2019. He logrado reconstruir una crónica bastante detallada gracias a los correos electrónicos y mensajes de texto que afortunadamente no eliminé.

Recuerdo que mi abuelo me llamó para felicitarme y decirme lo orgulloso que estaban él y mi abuela cuando se enteraron, el 15 de julio de 2019 que había sido aceptado al programa de Maestría en Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Ya había yo fracasado una vez en 2010, cuando intenté ingresar a la licenciatura en Relaciones Internacionales de la misma institución. Creo que él sintió más gusto que yo de la revancha.

Ya desde el primer semestre comenzaron mis problemas, mis padres iniciaron un proceso de divorcio bastante amargo que duró varios meses, no quise ni enterarme de los detalles. Más por compromiso que por deseo fui a Celaya el 20 de diciembre de 2019, traté de mantenerme lo más alejado posible del conflicto, la situación fue tan desagradable que decidí regresar a la Ciudad de México y no pasar las fiestas de fin de año con la familia, abracé por última vez a mis abuelos el 22 de diciembre de 2019.

A pesar de que desde entonces las noticias sobre el misterioso virus en China se volvían cada vez más cercanas y más amenazantes jamás imaginé que causaría un estrago tan grande a nivel mundial ni que me afectaría tan personalmente. Para finales de febrero 2020, cuando se reportaron los primeros casos de infecciones en México, yo estaba demasiado distraído tratando de sobrellevar la sorpresiva pérdida de mi amigo Horacio, quien había fallecido la tarde del viernes 14 de febrero luego de un infarto fulminante.

El correo de presidencia del viernes 13 de marzo –que nos informaba de la suspensión de actividades presenciales a partir del 17 y de una semana sin actividades académicas– fue para mí un alivio pues lo vi como una necesaria pausa que me permitió desahogar la tristeza que había estado reprimiendo durante un mes. Tampoco pude hacer pleno uso de ella, pues me contagié de una gripe tan severa que llegué a sospechar un contagio de COVID. A pesar de todo, recuerdo haber estado tan aliviado por la inesperada «pausa» que no me decepcioné mucho cuando el 19 de marzo me llegaron dos correos notificándome que mis planes de estancias para el verano 2020 no serían posibles debido a la pandemia.

A pesar de la modalidad en línea, la carga académica nunca disminuyó y me atrevo a decir que en algunos casos aumentó. Creí inocentemente en el correo de presidencia del 20 de marzo que decía que el 12 de abril se anunciarían nuevas medidas, y supuse que en ese momento regresaríamos a clases presenciales, pero sólo se extendió la modalidad en línea. La misma dinámica se repitió durante todo el año, no sé cuándo me di cuenta de que ya nadie creía que el regreso a clases fuera posible durante el resto del programa de maestría. Fue evidentemente decepcionante y en muchos sentidos frustrante el sólo haber podido asistir a clases presenciales por poco más de un semestre. Sólo el sobrehumano esfuerzo de todos los

profesores para adaptarse repentinamente a las restricciones de las clases en línea hizo posibles y, frecuentemente, disfrutables las clases. Quiero agradecerles profundamente, era evidente para todos que muchos profesores no estaban nada cómodos y que muchos se sentían inseguros impartiendo clases de manera virtual. Todos los compañeros y maestros que lo vivieron recordarán las eternas extensiones del «semáforo rojo», creo que nadie se sorprendió cuando el consejo de directores canceló la movilidad escolarizada el 9 de octubre de 2020.

El resto del segundo y del tercer semestre fueron tan monótonos y secos que encuentro difícil encontrar algún suceso digno de mención, cada día era idéntico al anterior y jamás sentía una esperanza de que el día siguiente fuera distinto. Gracias a la constante comunicación con mi abuelo, quien me marcaba para saber de mí, pude sobrellevar ese año. Me apenaba mucho tener siempre la misma respuesta a sus preguntas.

—¿Cómo has estado?

—Bien, pero encerrado, abuelito.

—¿Qué has hecho?

— Lo mismo de siempre, abuelito: Tareas, leer, estudiar y hacer el mandado. Ya ves que no es seguro salir. Tú también cuídate mucho abue, no salgas.

—¿Cuándo vienes a visitarme?

— Ya mero abuelito, deja que llegue la vacuna o que pase la pandemia y voy inmediatamente a verte.

Para cuando inició el cuarto semestre ya había interiorizado la monotonía, sólo la convivencia con mis compañeros de cuarto Gabriel y Ricky me daban ánimos. Ya para ese entonces mi única esperanza era acabar la maestría sin que otra desgracia ocurriera. Lamentablemente no fue así. El 29 de enero de 2021 mi hermano me informó que mi perro –Ody– había muerto. Era ya muy viejo, había estado conmigo desde la secundaria, no recuerdo el año en que llegó a nosotros, tal vez fue 2006 o 2005, lamentablemente perdí su cartilla de vacunación original. Recuerdo haber estado muy desanimado las semanas posteriores, mi abuelo fue el primero en llamarme para preguntarme cómo estaba. Le dije que planeaba ir lo más pronto posible, en cuanto él y mi abuelita se vacunaran, pues ambos pertenecían al grupo de alto riesgo, así como muchos miembros de mi familia.

Mi hermano pudo registrarlos para su vacunación el 20 de febrero de 2021. La noticia de que habían recibido su primera dosis el 8 de marzo y la segunda el 4 de abril fueron las más felices que recibí desde julio de 2019. Durante esos meses mi más grande angustia era que no todos mis familiares estaban vacunados, esto se exacerbó al enterarme que algunos familiares habían adoptado una postura antivacuna, sin embargo, confiaba en que, ya vacunados, mis abuelos estaban fuera de peligro y podría verlos al terminar el semestre. Sólo en retrospectiva que me doy cuenta de que debí haber ido a verlos desde el 21 de mayo, cuando terminó la entrega de trabajos del último semestre; me dejé llevar por la presión de la tesis y dediqué las siguientes cuatro semanas a la redacción y a trámites burocráticos sin importancia. Pasaré el resto de mi vida arrepintiéndome de esa decisión.

El domingo 20 de junio contraí el virus, no me enteré hasta el martes 22 que había estado en contacto con alguien infectado, justo ese día se anunció el inicio del registro de vacunación para los mayores de 30 años, yo apenas había cumplido 29 en enero. Había pasado el último año y medio en aislamiento casi total, las pocas personas con las que tuve contacto eran también muy cuidadosas, el virus logró abrirse camino a pesar de todas las precauciones. Al día siguiente amanecí con los primeros síntomas y esa misma tarde me informaron que mi abuela había fallecido.

Hablé con mi abuelo, me dijo que mi abuelita «se había quedado dormida». Con pocas esperanzas de que los síntomas fueran mera coincidencia y de que pudiera ir a despedirme de mi abuela, me dirigí al centro de salud más cercano a hacerme la prueba. Di positivo. Mi compañero Gabriel tuvo la fortuna de no haber estado conmigo esos días y decidió quedarse con sus parientes hasta que mi enfermedad terminara. Pasé los siguientes catorce días envuelto en la tristeza, comunicándome sólo por teléfono con mi abuelo –a quien no me atreví a informarle de mi enfermedad para no preocuparlo–; confiaba en poder recuperarme pronto para poder estar con él en su luto. Recuerdo que me preguntó por mi tesis, creo que de ahí saqué la energía para terminar y enviar a mi asesor el borrador de los primeros tres capítulos el 27 de junio.

Los dos primeros días del mes de julio fueron los más difíciles, sufrí de una fiebre tan severa que hubo necesidad de duplicar la dosis de medicamento para mantenerla bajo control. La náusea y falta de gusto y olfato me hacían obligarme a comer. Pasé casi la totalidad del miércoles 30 de junio y del jueves 1 de julio (e incluso hasta el viernes 2 y sábado 3) midiendo mi nivel de saturación de oxígeno, en varias ocasiones bajó la marca de 87 (criterio oficial

de hospitalización), llegando en una ocasión hasta 84. No sé cómo describir la angustia que sentí, Ricky me recomendó buscar a alguien que pudiera prestarme un concentrador de oxígeno en caso de necesidad, y me preparé mentalmente para ir al hospital más cercano. Nunca dejé de pensar en los problemas que causaría a mis compañeros de cuarto si algo me sucediera, ni en la preocupación que le causaría a mi abuelo si se enterara. Afortunadamente la saturación de oxígeno pudo en cada ocasión volver a subir a niveles estables a los pocos minutos y para el domingo 4 lo peor de la enfermedad había pasado.

Como si se tratara de una broma de mal gusto, el 6 de julio se anunció el registro de vacunación para los menores de 30 años. Tuve que esperar hasta el miércoles 7 para que lo más severo de las secuelas disminuyera de manera significativa. Hablé por última vez con mi abuelo el viernes 9 de julio, justo al mediodía, lo escuché muy triste pero firme, creí que tendría la oportunidad de verlo en los próximos días, en cuanto las secuelas desaparecieran por completo. No me lo preguntó, pero intuí la pregunta –¿Cuándo vienes a visitarme? – Nunca supo el motivo de mi ausencia.

Gabriel había regresado el domingo 11 por la noche, con él regresó durante unos pocos días un semblante de normalidad. Confiaba todavía en poder ver a mi abuelo, tal vez el próximo fin de semana. La madrugada del miércoles 14 recibí un mensaje: Mi abuelo había fallecido.

A pesar de no estar completamente libre de cansancios esporádicos ni de raros episodios de tos con flemas, decidí que ese fin de semana partiría para poder despedirme; pero el destino tenía otra amarga sorpresa para mí. Gabriel había llegado con una tos ligera que nadie percibió. Justo ese jueves 15 comenzó una racha de varios días con más de 12 mil contagios

diarios en la Ciudad de México, en su mayoría de la variante Delta; la «tercera ola» había comenzado. El viernes 16, Gabriel dio COVID positivo; a pesar de las posibilidades mínimas de contagiarme de nuevo, decidí con resignación que lo más responsable era entrar en cuarentena una vez más. No pude despedirme de ninguno de mis abuelos, ni acompañar a mi abuelo en sus últimos días. En total pasaron 570 días, o un año, seis meses y 23 días desde la última vez que los vi. No sé de dónde he sacado la fortaleza o los ánimos para continuar escribiendo esta tesis, no hubo día en que no estallara en largos llantos mientras escribía.

Comencé a escribir este prólogo el viernes 16 de julio en la esperanza de que sería su versión final. Los síntomas de Gabriel fueron bastante leves hasta la noche del martes 20 de julio, cuando se quejó por primera vez de fiebre y de un ligero dolor de pecho, Ricky lo monitoreó durante la madrugada y su saturación de oxígeno siempre pudo subir a niveles estables. La mañana del miércoles 21 su saturación de oxígeno bajó y se mantuvo baja durante una hora, por precaución decidimos internarlo. Acompañé a Gabriel a dos hospitales, llegamos al segundo, en Ecatepec, Estado de México pasadas de las 2:00pm, fue dado de alta a las seis. La saturación del hospital con pacientes con COVID era tal que su médico me pidió que le ayudara a sostener los frascos de muestras de sangre y a manejar el suero. Otro médico me pidió que le ayudara a desinfectarse. Por más que intenté contactar a sus familiares, sólo uno de sus primos me respondió, pero nadie pudo venir a estar con él; tuve que dejarlo solo, no le permitieron conservar su celular. El jueves 22 de junio era el día asignado por las autoridades sanitarias para la aplicación de la primera dosis para el grupo de edad de Gabriel. Escribí estas líneas la noche del 21 de julio en la esperanza de no tener que añadir más malas noticias; a pesar de haber sido considerado como «grave», y como candidato a intubación, Gabriel logró recuperarse, lo recogí del hospital siete días después.

Mi abuelo solía contarme una anécdota. Mientras caminaba por un barrio popular vio a un hombre muy humilde de avanzada edad que vendía cacahuates en la calle. Mi abuelo se compadeció tanto de él que se ofreció a ayudarlo en lo que pudiera. Aquel hombre, sin enojo alguno, y tal vez con algo sorpresa, le respondió: «No señor, no crea, yo no soy de los de las últimas casitas.» Y señaló con un gesto al resto de la colonia, que, en efecto, era todavía más humilde que la parte de donde él venía.

Me contaba esa anécdota cada vez que oía a alguien quejarse de su suerte. Sé que yo tampoco soy «de los de las últimas casitas», sé que en el Colegio mismo hay personas que han perdido más y de manera más violenta por culpa del COVID. Pero era para mí importante dejar esta crónica de tristezas por escrito, formaron también parte de mi vida académica y me han marcado más.

* El domingo 7 de noviembre recibí por la mañana la noticia de que mi perro, Junior, había muerto al ser atacado por otro perro. Ese mismo día, por la noche, recibí el voto aprobatorio de la última lectora de esta tesis.

Resumen.

La presente tesis explica cuáles fueron los motivos que llevaron a los misioneros jesuitas a incluir el latín dentro del currículum de los seminarios y colegios que fundaron en Japón. Demuestra que el factor determinante por el cual se decidió enseñar el latín a los japoneses fue el proyecto de formación de clero nativo del visitador Alessandro Valignano y que él fue quien estableció el currículum y que fue el principal impulsor de la importación y escritura de libros para la enseñanza del latín. En otras palabras, se demuestra que antes de la llegada de Valignano a Japón en 1579 el latín no se encontraba dentro de los planes de estudio de las escuelas pues ni siquiera había un plan de estudios oficial para las escuelas de Japón.

Igualmente, se analiza el fenómeno de las instituciones educativas de los jesuitas desde el inicio de la misión en 1549 hasta 1650 para brindar al lector el contexto social, político y material en que se desarrolló la labor educativa de los jesuitas y cómo esta se vio afectada por las políticas de los distintos superiores de la misión. A pesar de que existen trabajos abordan el tema de las instituciones educativas de los jesuitas en Japón, no hay, en lenguas occidentales, alguno que analice este fenómeno en su totalidad temporal, sólo en segmentos muy definidos. Tampoco existe un análisis del papel que jugó la enseñanza del latín en el proyecto misionero.

Didáctica del latín, Misión Jesuita en Japón (1549-1650), Alessandro Valignano (1539-1606), Neolatín, Acomodación.

Abstract

This thesis explains what were the motivations behind the Jesuit missionaries' decision to include Latin in the curriculum of the colleges and seminaries that they operated in Japan. It shows that the key factor behind the decision to teach Latin to the Japanese was Alessandro Valignano's project for the creation of a native clergy; it shows that it was he who drafted the curriculum and that he was the main agent behind the importation and drafting of textbooks for Latin. In other words, it is demonstrated that before Valignano's arrival to Japan in 1579 Latin was not included in the syllabus, there was not even an official syllabus for the schools in Japan.

It also provides a brief analysis of the schools run by the Jesuit missionaries since the beginning of the mission in 1549 until 1650 so as to provide the reader with the social, political and material context in which the Jesuits' magisterial activity took place and to show how it was shaped by the policies of the different mission superiors. Although there are some academic works that deal with the subject of the Jesuit schools in Japan, there are none in western languages that treat the subject in its whole temporal width, only in limited segments. There is also no analysis of the role that Latin played in the missionary project as a whole.

Latin teaching, Jesuit Mission in Japan (1549-1650), Alessandro Valignano (1539-1606), Neolatin, Accomodation.

Introducción

El estudio de la misión jesuita en Japón es un tema que no ha dejado de despertar el interés de los historiadores del Japón, antropólogos, lingüistas, teólogos y un largo etcétera. La última reseña panorámica de la bibliografía muestra hasta qué punto es un terreno fértil de investigación (Fujikawa 2017), sobre todo si se toma en cuenta que no han cesado de descubrirse nuevas fuentes primarias, ni estas han cesado de analizarse desde diferentes perspectivas.

A pesar de la abundante bibliografía disponible (Nawata Ward 2015), hay un tema que, con excepción del breve artículo de Taida (2017), no ha sido analizado de manera exhaustiva: el papel de la enseñanza del latín durante la misión. Ciertamente que la enseñanza del latín ha sido mencionada en algunos estudios como los de Moran (1993, 151-53, 162-63, 165-68) o Schütte (1980, 348 y 351-52), pero siempre como ilustración de la política de «acomodación»¹ de Valignano, es decir, restringida a la temporalidad de sus tres visitas a Japón (1579-1583, 1590-1592 y 1598-1603).

¹ Tema amplísimo que podemos resumir como la decisión por parte de los misioneros jesuitas –en contraste con los órdenes mendicantes, que preferían la estrategia de *tabula rasa* o europeizar a los nativos– de hacer de prácticas como el aprendizaje del idioma nativo y el aprendizaje de las normas de cortesía locales por parte de los europeos; así como del uso de vestimenta y de las tradiciones locales, una herramienta para hacer más cercano el mensaje cristiano a las culturas receptoras (Cooper 2003, 400, Üçerler 2018, 313-14, 2008, 159). El estudio monográfico de Schütte (1980, 1985) continúa siendo la referencia estándar para la política de acomodación tal y como la concibió Valignano en Japón. Excelentes introducciones para el estudio de la estrategia de acomodación aplicada por la Compañía de Jesús en el contexto global son Tutino (2019), Muller (2016) y Prieto (2017).

Incluso cuando es mencionado, no sólo no es el tema principal de los investigadores, sino que tampoco es un tema secundario, se reduce a prácticamente una anécdota. Por citar algunos ejemplos: Los más recientes estudios introductorios al tema de la misión jesuita en Japón². Cooper (2003, 396 y 401) menciona sólo dos veces la palabra «latín», una para aclarar que la frase *cuius regio, eius religio* está en ese idioma y otra para informarnos que, entre otras materias, como música o pintura, el latín se estudiaba en los colegios fundados por Valignano. Üçerler (2008, 155 y 157) nos informa que en el colegio de Goa (India) se imprimían libros en latín y que los misioneros en Japón decidieron transliterar conceptos del latín al japonés en vez de usar terminología nativa. Üçerler (2018, 307, 314, 316, 318, 319, 335 y 340) nos dice que *Deusu* es una transliteración del latín, que en las escuelas fundadas por Valignano se enseñaba latín básico, que algunas clases se daban en latín y que algunos japoneses tenían dificultades con esta lengua, que algunos libros se tradujeron del latín al japonés, que en una visita a Roma unos embajadores japoneses dieron discursos en latín, que en la imprenta que los jesuitas llevaron a Japón se publicaron libros en latín, que existe un diálogo en latín sobre la embajada a Roma y que algunas de las fuentes primarias para el estudio de la misión están en latín. Fujikawa (2017) sólo nos informa que el *Compendium* de Pedro Gómez (1535–1600) está escrito en latín³.

En ningún momento se nos informa si se enseñó latín desde el inicio de la misión en 1549 o si se inició sólo con la llegada de Valignano a Japón en 1579; tampoco se nos informa si se siguió enseñando latín después de la muerte de Valignano en 1606. ¿Era una práctica

² Todos ellos tienen como propósito explícito el describir el estado de la cuestión y sugerir nuevas posibilidades de investigación o señalar lagunas en nuestro conocimiento.

³ En ninguno de los casos mencionados se mencionan fuentes primarias o se hace referencia a estudios secundarios que pudieran dar más información respecto al estudio del latín en Japón.

generalizada, o se dio sólo en alguna región o ciudad específica? ¿Fue algo común durante todo el periodo de la misión? ¿Se enseñaba alguna otra lengua europea? ¿Por qué el latín? Ninguna de estas y otras preguntas queda del todo resuelta. Watanabe (2018, 779) nos informa que el rol de la enseñanza del latín en Japón durante esta época está «imperfectamente documentado y entendido» y que «algún tipo de enseñanza de latín puede haber tenido lugar antes de 1580», pero no nos informa qué le hace suponer eso.

Watanabe es sin duda el académico que más esfuerzos ha dedicado al estudio de la producción bibliográfica del latín por parte de los japoneses durante la misión jesuita, pero tampoco él ha ofrecido una visión panorámica de esta práctica, se ha dedicado a la búsqueda, edición y publicación de casos aislados (Watanabe 2013a, b, 2014). El mismo artículo de Taida, que pretende ser cronológico, le dedica sólo dos páginas a la misión desde la llegada de Francisco Javier (1549) y pasa inmediatamente a la llegada de Valignano (1579), con un solo párrafo dedicado al superiorato de Francisco Cabral⁴ –que duró de 1570 a 1581– y omite totalmente el superiorato de Cosme de Torres, quien sucedió a Francisco Javier como superior de la misión en Japón desde 1552 hasta 1570 (Taida 2017, 566-8), en suma, también adolece de estar enfocado prácticamente sólo en el periodo en que Alessandro Valignano fue visitador en Japón (1580-1603).

⁴ En ese párrafo nos informa tajantemente que debido a una mala experiencia de Cabral con los japoneses él se rehusó a que fueran ordenados sacerdotes y a permitirles una educación occidental, y que como consecuencia de esto no se les enseñó latín o portugués a los japoneses «durante este tiempo». No sólo no nos indica cuándo fue «este tiempo» (¿Sólo durante el superiorato de Cabral? ¿Implica que antes, durante el superiorato de Torres, sí se les enseñó latín?), sino que sus afirmaciones son problemáticas, cita sólo el testimonio de Schütte (1980, 256) –quien a su vez cita una carta de Valignano– sin cuestionar la cita de Schütte ni contextualizarla. Curiosamente, si uno lee la obra de Schütte, no encuentra ese tipo de afirmaciones tajantes, como se verá en esta tesis cuando analicemos la carta de Valignano citada por Schütte.

Esta marcada tendencia de la historiografía de la misión a enfocarse casi de manera exclusiva en sus dos figuras preeminentes (Francisco Javier y Alessandro Valignano) es sin duda uno de los más grandes obstáculos para una revaloración completa, panorámica y cronológica de la misión; incluso estudios valiosos como los de Boxer (1951) o Ross (1994) no logran romper con el énfasis en estas dos personalidades. Estudios anteriores tienden frecuentemente al triunfalismo y a la apología de los misioneros, Vu Thanh (2016a, 10) no duda en llamarlos «hagiográficos». Otro problema para quienes se adentren por primera vez al estudio de la misión es que hay pocos estudios monográficos generales sobre la misión que sigan un desarrollo cronológico y que abarquen la totalidad de la misión.

Los estudios más panorámicos como los de Boxer (1951) siguen un orden temático a veces a costa de una regularidad cronológica. Estudios como los de Bourdon (1993) o Kouamé (2016) son mucho más claros en cuanto a la exposición cronológica pero muy limitados en cuanto a la temporalidad estudiada. Laures (1954) es también muy claro en este respecto, pero adolece de ser muy partisano, apologista y triunfalista, su interés es claramente exponer las bondades que el cristianismo (a través del loable sacrificio de los misioneros jesuitas) ofrecía al Japón⁵. Aparte de las ya mencionadas introducciones de Cooper (2003), Üçerler (2008) y Üçerler (2018), recomendamos el libro de Jennes (1973) como material introductorio pues es bastante claro y cronológico y abarca la totalidad de la misión.

⁵ Son innumerables los trabajos con esta tendencia «hagiográfica». Hay también muchos enfocados en la polémica sobre si el cristianismo es compatible o no con la cultura y sociedad japonesa (Elison 1973, 9, 48-9, 54 y 85, Fujita 1991, 265-73). Cuestiones todas que van más allá de los límites de esta tesis pero que aparecen en algunas de las obras consultadas.

Uno de los propósitos de esta tesis es ofrecer una breve reconstrucción cronológica que abarque la totalidad de la misión (1549-1640) con el fin de explicar adecuadamente los factores que llevaron a los jesuitas a promover la enseñanza del latín en Japón, y determinar cuándo y por qué se dio este desarrollo.

Entiendo que, por la naturaleza sintética de la empresa, corro el riesgo de omitir u obviar detalles que el lector pueda considerar relevantes o interesantes, para lo cual sólo puedo sugerir la consulta de obras con pretensiones más exhaustivas como Boxer (1951). Es también posible que, dada la naturaleza mixta del objeto de estudio –la enseñanza del latín en el contexto japonés– pueda darse el caso de que quien esté familiarizado con la historia del latín como lengua global no esté muy al tanto con la historia de la misión jesuita en Japón y viceversa.

Aparte de las introducciones mencionadas y del libro de Jennes (1973), remito al capítulo de Elison (1991) en la *Cambridge History of Japan*, que resulta particularmente relevante por su énfasis en el contexto político de Japón y en las relaciones que los misioneros tuvieron con los diversos actores que marcaron esta época. Cualquiera de estas obras o combinación de ellas serán un introducción suficiente para comprender la argumentación que se presentará en la presente tesis.

Quien esté interesado en saber más sobre el latín como lengua con pretensiones universales⁶ y como medio de creación y difusión cultural, especialmente a partir del Renacimiento,

⁶ Leonhardt (2013) la llama *World Language* (lengua mundial). En 1576 el latín se volvió la lengua oficial de la correspondencia de la Compañía de Jesús (Abé 2011, 5), en gran medida como consecuencia de las políticas

encontrará una excelente introducción en el capítulo 3 de Leonhardt (2013, 122-244) y en los capítulos 11 al 14 de Stroh (2012, 183-266), así como en el libro de Waquet (1998). Desde la década de los 70, y sobre todo a partir de 2010, ha habido un crecimiento paulatino pero exponencial en los así llamados Estudios Neo-latinos (*Neo-Latin Studies*), cuyo objeto de estudio es la enorme producción bibliográfica hecha en latín desde Petrarca (1304-1374) hasta la fecha⁷. Esta nueva disciplina se encarga de estudiar de manera holística la producción bibliográfica en latín, así como sus contextos de origen y difusión; y su interacción con culturas no-europeas. Evidentemente tampoco es este el lugar para ahondar en esta materia ni en las inabarcables disputas metodológicas que esta nueva disciplina ha suscitado (van Hal 2007). Quien esté interesado puede servirse de los artículos de Hankins (2001), Helander (2001) o del *Companion* de IJsewijn (1990) como introducción general a la materia.

Una vez que haya descrito el contexto en que se tomó la decisión de enseñar el latín a los japoneses y examinado los factores y las causas que llevaron a esto, haré un análisis de los libros de texto que los jesuitas usaron para enseñar latín en Japón. En particular me enfocaré en averiguar las fechas y lugares de publicación, así como los autores y características de los libros utilizados, de ser posible intentaré averiguar quién tomó la decisión de usar ese material y por qué.

establecidas en el Concilio de Trento (1545-1563) que convirtieron al latín en la lengua oficial de la Iglesia Católica y que, en particular, fue adoptada por la Compañía de Jesús en sus instituciones educativas (Harris 2015, 316-17 y passim).

⁷ Definición propuesta por Jozef IJsewijn (1932-1998), que fue aceptada en el primer congreso internacional de *Neo-Latin Studies* ocurrido en Lovania en 1973, desde entonces ha sido la base de todos los esfuerzos académicos posteriores (Helander 2001, 5-8).

Mi hipótesis de trabajo es que el latín se enseñó sin duda a partir de 1580 con la inauguración de las escuelas de Valignano –quien fue el principal impulsor de la medida–. Tanto la breve reconstrucción histórica que haré de la misión, así como el análisis del material de enseñanza me permitirán establecer si antes de 1580 se enseñó el latín a los japoneses (posibilidad que sugiere Watanabe (2018, 779)) y si después de la muerte de Valignano en 1606 tuvo continuidad su proyecto. Podré también establecer las causas que expliquen la enseñanza del latín a los japoneses. La omisión que suelo encontrar en la bibliografía secundaria respecto a las políticas de los misioneros durante los superioratos de Cosme de Torres y Francisco Cabral –así como el tono crítico con que se suele tratar a este último– me hacen suponer que existieron divergencias y fluctuaciones en las políticas adoptadas respecto a sus instituciones educativas y en los planes de estudios.

Para el presente trabajo he dado prioridad en todo momento a la consulta y análisis de fuentes primarias, principalmente a las cartas que los jesuitas enviaban a sus superiores en Roma o en Goa (como las *cartas annuas* o los reportes), las historias de la misión hechas por los misioneros mismos o sus contemporáneos y el material de enseñanza mismo si es que se ha conservado.

Gran parte de las fuentes primarias no han sido editadas ni publicadas; y se encuentran principalmente en Roma en el *Archivium Romanum Societatis Iesu* (ARSI), especialmente en la colección *Iaponica-Sinica*, en la biblioteca Ajuda de Lisboa o en la Real Academia de Historia en Madrid⁸. Debido a la pandemia COVID-19 no me fue posible hacer una

⁸ Para el estudio de las fuentes primarias Schütte (1968, 1-307) continúa siendo la referencia por antonomasia, una buena síntesis de esta problemática se encuentra en Bourdon (1993, 21-60).

investigación *in situ*, pero siempre que he tenido la certeza de la existencia de algún documento pertinente a la presente investigación hice referencia a él. Afortunadamente una cantidad enorme de material ha sido ya editado y publicado y, en gran medida, accesible a través de Internet; como en la colección *Documenta Indica*, o en la colección de *Documentos del Japón* o la antología conocida como «Cartas de Évora» (1598) –que abreviaré como *Cartas* en esta tesis–, que reúne muchos documentos cuyos originales se han perdido.

Me apoyaré en otros estudios recientes (principalmente tesis doctorales) para el análisis de sucesos o eventos relativos a la fundación y organización de los colegios y seminarios jesuitas en Japón o la enseñanza del latín, sobre todo cuando los libros de referencia general más comunes como Boxer (1951) o Elison (1973) no ahonden en el particular. De especial importancia me resultan aquellos que presentan un análisis minucioso de los años de fundación y primer crecimiento de la misión en Japón (1549-1574) como Bourdon (1993). Los años de apogeo de la misión (1574-1612), como D’Ortia (2016a) Los años en que Alessandro Valignano estuvo en Japón (1579-1582, 1590-1592 y 1598-1603), como Schütte (1980). Y los años de supresión y decadencia de la misión (1613-1650) como Oliveira e Costa (1998)⁹, en este último punto existe la dificultad de que las fuentes primarias (especialmente los catálogos) escasean durante la década de 1590 en adelante (Vu Thanh 2016a, 84).

Estos tres libros que menciono son tesis doctorales, que, si bien tienen un objeto de estudio distinto al de este trabajo, me proveen elementos valiosos para la formulación de la

⁹ La división cronológica es de Schilling (1931, 3) y sin duda alguna es cuestionable, pero para los fines de esta investigación sirve como organizador cronológico.

argumentación que pretendo hacer. Por ejemplo, Bourdon (1993) hace un análisis histórico de la misión desde la llegada de Francisco Javier a Japón en 1549 y durante el superiorato de Cosme de Torres (1551-1570), si bien con un marcado interés en las actividades espirituales de los misioneros, su minucioso análisis de las fuentes primarias¹⁰ y su detallada descripción de las políticas generales de Francisco Javier y Cosme de Torres, y del estado material de la misión servirán para contextualizar y, en gran medida, explicar las decisiones que estos personajes tomaron en el ámbito de la política educativa, y, en consecuencia, serán elementos clave en la elucidación del papel que tuvo el latín en sus políticas.

La tesis de D'Ortia (2016a), propone una reevaluación y reconsideración de la polémica figura de Francisco Cabral y de sus políticas durante su superiorato en Japón (1570-79). Propone contextualizar sus acciones y decisiones dentro del marco histórico del catolicismo temprano (*early-modern Catholicism*) para refutar la imagen de Cabral como una desviación o una anomalía contrastante con una supuesta uniformidad y continuidad de políticas de acomodación. D'Ortia explícitamente afirma en su *abstract* (2016a, ii) buscar combatir la uniformidad de la narrativa que rodea las investigaciones acerca de las misiones jesuitas en Asia, donde se les presenta como una evolución continua y estable hacia la acomodación, y donde se repudia u omite todo elemento que no cuadre con esa narrativa. En este sentido, la argumentación de D'Ortia cuadra perfectamente con la hipótesis que presento en esta tesis de una política de enseñanza del latín dependiente de las políticas y prioridades de cada superior. Igualmente, la sutil y detallada imagen que presenta de Francisco Cabral y sus

¹⁰ Después de la *Introductio* de Schütte (1968); Bourdon (1993) presenta, junto con Boxer (1951) y Alison (1973), la investigación más sólida y exhaustiva basada en fuentes primarias.

políticas revelan el contexto y las limitaciones en las que operaban los misioneros de la época, lo cual explica en gran medida la situación de la educación durante su superiorato.

El importantísimo libro de Schütte (1980) será vital para esta investigación pues es el estudio más detallado y preciso sobre las políticas de Valignano, quien según nuestra hipótesis fue el promotor más importante del estudio del latín en los colegios y seminarios. Schütte continúa siendo la referencia de autoridad más importante para quienes estudian la misión Jesuita en Japón, no sólo es la persona que con mayor diligencia y esmero se dedicó a la búsqueda y estudio de las fuentes primarias, sino que en sus diversos trabajos cita (frecuentemente *in extenso*) documentos que no han sido editados ni publicados, evidentemente sus trabajos serán fundamentales en la presente investigación, sobre todo en aquellos casos en que haga referencia a fuentes que no me han sido accesibles de ninguna otra manera.

La tesis se dividirá en cuatro capítulos. El primero abordará los años 1549-1579, el segundo el periodo 1579-1603 y el tercero el periodo que abarca los años 1604 a 1650. El cuarto capítulo estará dedicado a un análisis de los libros de texto empleados para la enseñanza del latín en Japón.

Debido a los límites de extensión previstos en las *Pautas para elaboración tesis de Maestría en Estudios de Asia y África [sic]* y a que el objetivo explícito de esta tesis es el analizar la génesis y desarrollo de la enseñanza del latín durante la misión jesuita en Japón, daré sistemáticamente prioridad a la mención y análisis de elementos directamente relacionados con esta o estrictamente necesarios para su comprensión (como la llegada de la imprenta, las

actitudes personales de los distintos superiores en Japón respecto a la enseñanza del latín, los intentos de formación de un clero nativo, la política de acomodación de Valignano, etc).

Como última nota quiero informar al lector que el proyecto de investigación que había presentado originalmente consistía en buscar documentos escritos en latín por los japoneses –como los que ha descubierto y analizado Watanabe en sus múltiples artículos– para tratar de averiguar el nivel de dominio que habían adquirido de la lengua, así como identificar la temática, estilo y vocabulario utilizado y determinar qué tan efectivos habían sido los métodos para la enseñanza del latín implementados por los jesuitas en Japón. Al verme imposibilitado a realizar investigación de archivo debido a la pandemia COVID-19, decidí cambiar el enfoque de la investigación y tratar de resolver la incógnita de cuándo, por qué y con qué manuales decidieron los misioneros europeos enseñar el latín en Japón.

El latín en el desarrollo de la misión (1549-1650)

En los siguientes tres capítulos pretendo hacer una breve recapitulación y contextualización de la misión, con especial énfasis en el estatus general de las instituciones educativas¹¹; así como en el contexto de la génesis y desarrollo de los planes de estudio, para lo cual me basaré principalmente en los estudios de Schilling (1931, 1937), Schurhammer (1928) y Schütte (1980, 1985) sobre las instituciones educativas de la misión. En lo que respecta a la misión misma, me basaré en las reconstrucciones históricas que abordan la misión en su generalidad, como Boxer (1951); así como en aquellos que abordan algún aspecto particular de la misión o un segmento temporal específico, como Elison (1973), Bourdon (1993), Moran (1993), Oliveira e Costa (1998) y D'Ortia (2016a)¹².

Debido al carácter sintético y recopilatorio del presente capítulo, no debe esperar el lector encontrar menciones de eventos o sucesos de los cuales se haya hablado a cabalidad en otros trabajos o algún intento de polemizar con los estudios mencionados, pero sí una descripción más pormenorizada de lo habitual de los esfuerzos educativos de los jesuitas en Japón y de

¹¹ Los tipos de escuela y su denominación son problemáticos, pues cambiaron con el tiempo. Como pretendemos mostrar en este capítulo, no es hasta 1580, después de la llegada de Valignano, que esto se estabiliza y que se funda el «primer» seminario (Schütte 1968, 693); aunque el mismo Valignano usa los términos de manera laxa (Schütte 1985, 285). El *seminario* era una institución de educación básica y media. El *noviciado* era el típico noviciado jesuita europeo. El *colegio* era una institución de educación superior (Taida 2017, 569, Schütte 1980, 346ss y 353).

¹² La tesis doctoral de D'Ortia (2016a) será el principal sustento de la sección dedicada a Francisco Cabral, pues hay una enorme cantidad de material historiográfico que trata sobre el desarrollo de la misión entre 1542 y 1570 y en específico sobre las instituciones educativas –como Schilling (1937, 1931)–, igualmente son casi inabarcables los trabajos dedicados a la misión a partir de la llegada de Valignano (1579), pero hay poco material dedicado a analizar en detalle las políticas de Cabral, quien, como lo veremos, va a jugar un papel importante por su actitud respecto a la educación de los nativos (y de los mismos misioneros). Si bien el tema principal de su tesis es la actitud de Cabral respecto a la vestimenta (específicamente su oposición a que los misioneros portaran seda) su análisis de la personalidad de Cabral y de sus políticas como superior, me servirá para describir su actitud con respecto a su política educativa.

las dificultades que encontraron los misioneros para establecer y administrar sus escuelas y llevar a cabo su labor educativa.

Dado que el propósito de esta tesis no es presentar una nueva reconstrucción histórica de la misión ni de los colegios, sino sólo analizar el papel de la enseñanza del latín en la política misionera en Japón, no es de extrañar que esta tesis sólo analice detalladamente fuentes primarias relacionadas directamente con la enseñanza del latín o con elementos que hemos considerado relevantes para la comprensión de las políticas o actitudes relativas o relacionadas con la enseñanza del latín.

Dependiendo de los criterios adoptados por los diferentes académicos, se ha propuesto dividir la misión en diversas etapas. Por ejemplo, Schilling (1931, 3) la divide en tres: 1) 1549-1574: Fundación y primer crecimiento. 2) 1574-1612: Apogeo y 3) 1613-1650: Supresión sistemática de la misión¹³. Aunque nunca explicita sus criterios de clasificación, podemos inferir con certidumbre que Schilling tenía en mente, principalmente, factores como el número de sedes o residencias, el número de conversos, la capacidad de la Compañía para granjearse la simpatía y apoyo de los *daimyō* y de alguno de los tres unificadores (Nobunaga, Hideyoshi o Tokugawa); y la capacidad de la misión para hacer frente a la constante carencia de recursos humanos y materiales que la aquejará durante todo el periodo de su existencia¹⁴.

¹³ Sobre este último periodo hay opiniones diversas, mientras que estudiosos como Boxer consideran que la misión terminó en 1650 (opinión casi universalmente aceptada), a pesar de que hubo intentos posteriores de entrar a Japón (Boxer 1951, 389-91). Vu Thanh (2016a, 9), por otro lado, sostiene que podemos considerar la misión como terminada desde 1614, año en que comienzan las persecuciones y en la práctica era ya imposible llevar a cabo el trabajo evangelizador (y el educativo) de manera abierta y coordinada. Sobre esto se hablará en el tercer capítulo.

¹⁴ Si bien, son muchos (Üçerler 2004, 833) quienes están de acuerdo con considerar los años 1574 a 1612 como una época de crecimiento, no significa de ninguna manera que no haya habido serias dificultades estructurales

Su clasificación nos parece útil, razón por la cual la contrastaremos con otra clasificación, de orden más bien institucional (o personal), que es la de tomar como referencia al superior de la misión, que, como ilustraremos, influía de manera considerable en las decisiones en cuanto a evangelización, prédica, conversión y, lo que más nos interesa, la política educativa y de catecismo en las diversas sedes o residencias de la misión.

De especial importancia nos parece la figura del visitador general de las misiones en Asia, Alessandro Valignano (1539-1606), quien, de acuerdo con nuestra hipótesis, fue la figura más determinante en la formación del currículum de los seminarios y colegios así como del énfasis que se puso en el estudio del latín, y la fuerza detrás del impulso a la publicación (o impotación y adaptación) de libros para la enseñanza del latín en Japón.

La clasificación propuesta es dividir la misión en tres segmentos, uno que va desde la fundación de la misión hasta la llegada del visitador Valignano (1549-1579); otro que cubre los años en que Alessandro Valignano fungió como visitador general de las misiones de Asia y, posteriormente, de las misiones en China y Japón (1579-1606)¹⁵; y, finalmente, el periodo posterior a la muerte (y reformas) de Valignano hasta el fin de la misión (1606-1650)¹⁶. Consecuentemente los primeros tres capítulos estarán dedicados a cada uno de estos periodos.

(como también las hubo azarosas) que impidieron un desarrollo institucional y humano óptimo, como la falta de coordinación de la misión japonesa con la provincia de Goa y con Europa (D'Ortia 2016a, 249-285).

¹⁵ El 31 de octubre de 1595 Valignano dejó de ser visitador de Asia, pero continuó siendo visitador de China y Japón (Schütte 1980, 363).

¹⁶ Es interesante notar que el periodo que Schilling (1931, 3) considera como el apogeo de la misión comienza cinco años antes de la llegada de Valignano a Japón, durante los últimos años del superiorato de Francisco Cabral, y termina siete años después de la muerte de Valignano.

Como última nota introductoria, reitero la necesidad comprender la misión jesuita en su aspecto material y personal, o más precisamente en su constante carencia de medios materiales¹⁷ y escasez de recursos humanos, a lo largo de todo el periodo de su duración (Elison 1973, 14). Basta una breve inspección en la correspondencia epistolar entre los misioneros y sus superiores para percatarse de que las dos solicitudes más comunes de los misioneros, tanto en Japón como en China, a sus superiores en Goa, Macao y Roma es la de misioneros¹⁸ y financiamiento¹⁹ (Vu Thanh 2016b, *passim*, Ross 1994, 18, 22 y 30).

¹⁷ Un excelente resumen de esta problemática se encuentra en Üçerler (2004, 852-56).

¹⁸ No es sino a partir de 1574 que empiezan a llegar con más frecuencia refuerzos de Europa hasta Japón (Schütte 1980, 143).

¹⁹ Para Elison (1973, 54) estas dos constantes carencias explican en gran medida el fracaso de la misión y ofrece una muy clara descripción del constante peligro de bancarrota que amenazaba todo el proyecto (Elison 1973, 103-6).

I. 1549-1579: El inicio de la misión en Japón y el surgimiento de las primeras escuelas durante el superiorato de Cosme de Torres (1552-1570) y Francisco Cabral (1570-1581).

Este capítulo presentará un breve resumen de los acontecimientos que formaron la política de Francisco Javier (1506-1552) y de sus sucesores directos, Cosme de Torres (1510-1570)²⁰ durante los años 1549-1571 y Francisco Cabral (1529-1609) de 1570 a 1579²¹, y la coyuntura en medio de la cual se fundaron las escuelas de catecismo y en medio de la cual se fundarán los colegios, seminarios en donde, posteriormente, se enseñará latín.

Pretendo mostrar que en el periodo denominado por Schilling como periodo de «fundación y primer crecimiento» (1549-1574) –que concuerda temporalmente con el superiorato de Francisco Javier, Cosme de Torres y los primeros años del de Francisco Cabral–, las prioridades de la misión eran principalmente: la conversión de los japoneses, la búsqueda de apoyo de los *daimyō*, la adquisición de herramientas con las cuales combatir el budismo y la búsqueda de fondos con los cuales sostener el proyecto misionario.

Estos factores determinaron las políticas que los superiores adoptaron; e influyeron decisivamente en el proyecto educativo que acompañaba a la misión. En el rubro de los esfuerzos educativos mostraremos que las prioridades eran la educación básica cristiana de los conversos, la creación de un catecismo y el aprendizaje del japonés por parte de los

²⁰ Para detalles biográficos de Cosme de Torres, véase (Schurhammer 1980, 392).

²¹ Cabral fungió como superior de la misión hasta 1581, pero desde la llegada de Valignano en 1579, sus políticas fueron cuestionadas por el visitador.

misioneros. Todas estas actividades estaban íntimamente relacionadas con la necesidad de combatir al budismo y explicar a los japoneses que el cristianismo no era secta budista.

De igual manera, el análisis de los problemas y dificultades que encontraron en su aprendizaje del japonés y en la enseñanza de portugués nos proporcionará una imagen bastante clara de las dificultades que enfrentarán los intentos de Valignano y de sus sucesores para organizar cursos de latín en los seminarios y colegios de Japón.

Por último, pretendo mostrar que el superiorato de Francisco Cabral se caracterizó por una falta de interés por los problemas estructurales de la misión y que sus pocos intentos de reforma relacionados a las instituciones educativas nunca se llevaron a cabo. Basándome en la tesis doctoral de D'Ortia (2016a), pretendo mostrar que la prioridad de Cabral era la salvación espiritual de la misión por medio de la obediencia apostólica y cómo su actitud «eurocentrista» le impidió apreciar a los japoneses y aprovecharlos al máximo en beneficio de la misión (Elison 1973, 17).

Las políticas de Francisco Javier (1549-1551) y Cosme de Torres (1549-1570)

Desde la llegada de Francisco Javier en 1549 a las costas de Kagoshima²², los misioneros estuvieron en constante movimiento de un lugar a otro y dependían de la benevolencia y del capricho de los *daimyō* (Laures 1954, 101; 191-92, Ross 1994, 25, Üçerler 2004, 843),

²² Se puede consultar la correspondencia relativa a este viaje en el segundo tomo de las cartas de Francisco Javier editadas por Schurhammer and Wicki (1945, 5-234). La reconstrucción histórica más detallada de las actividades de Francisco Javier en Japón continúa siendo la que ofrece Schurhammer (1982) en el cuarto volumen de su biografía.

situación poco favorable para un establecimiento firme y una posterior implantación de instituciones educativas, idea que no habría que descartar como descabellada a pesar del temprano estado de la misión, pues ya Javier había dado muestras de su interés en la fundación de escuelas en la India (Ross 1994, 17) así como en hacer traducciones al tamil de un catecismo y de diversas oraciones e himnos religiosos (D'Ortia 2016a, 67). A esto hay que añadir la falta de preparación y carácter improvisado de la misión así como la información poco precisa sobre Japón y los japoneses con la que contaba Javier (Ross 1994, 24 y 28).

Hay que recordar que Japón se encontraba en un contexto de guerras civiles conocido como *Sengoku jidai* (Periodo de los estados en guerra) en el que los diversos *daimyō* (también conocidos como «señores feudales»²³) intentaban someter y dominar a sus pares a través de la guerra, alianzas, diplomacia o asesinatos. No existía un gobierno central sino múltiples provincias con altos grados de autonomía. Esta situación podía ser ventajosa para los misioneros si lograban granjearse el apoyo del *daimyō* de la provincia en donde se encontraban, pero era una situación muy inestable debido a los frecuentes y bruscos cambios políticos²⁴ (Boxer 1951, 41-2, D'Ortia 2016a, 73 y 82-3).

²³ Para más información acerca de las disputas en torno a la terminología política y social de la época, y en general sobre las disputas académicas en torno a esta etapa histórica que comienza con la guerra Ōnin en 1467 y termina con el asedio y toma de Osaka en 1615, consúltese el libro de Hall, Keiji, and Yamamura (1981), especialmente su introducción. Una reconstrucción histórica del periodo, sus personajes y sus tendencias sociales, económicas y políticas se encuentra en Lorimer (2008). Un análisis de la interacción de los jesuitas con el contexto político de Japón se encuentra en el segundo capítulo de Vu Thanh (2016a, 59-107) y en Alison (1991).

²⁴ Esta situación también impedía que el superior pudiera visitar con frecuencia las distintas sedes que la Compañía tenía en Japón, lo que hacía prácticamente imposible mantener una coherencia y uniformidad en cuanto a métodos o el hacer valer la disciplina y las órdenes venidas de Roma, de Goa o del mismo superior en Japón (D'Ortia 2016a, 195-96).

Los primeros intentos de establecer una sede en Japón fueron tan atropellados para los misioneros como lo son difusos para los investigadores, baste mencionar que el paso de Javier por Kagoshima, que duró aproximadamente un año y en el cual tuvo que abandonar a unos 150 conversos (Schurhammer 1928, 4) y su posterior paso por Hirado y Yamaguchi si bien dejaron los frutos de pequeñas comunidades de conversos también aportaron las lecciones más importantes a Javier sobre la necesidad de adaptación de la misión.

Sobre este último punto, es necesario tener siempre en mente la actitud positiva con la que Javier llegó a Japón y la buena opinión que tenía de los japoneses. La carta del 5 de noviembre de 1549 es reveladora.

De Japán, por la experiencia que de lla tierra tenemos, os hago saber que lo que della tenemos alcançado: primeramente la gente que hasta agora tenemos conversado, es la mejor que hasta agora está descubierta; y me parece que entre gente ynfiel non se hallará otra que gane a los japanes [...].

Fuelgan de oír cosas conformes a razón; y dado que ay[a] vicios y pecados entre ellos, quando les dan razones, mostrando que lo que ellos hazen es mal hecho, les parece bien lo que la razón defiende. (Schurhammer and Wicki 1945, 186 y 188)²⁵

Dejando de lado el carácter eminentemente propagandístico y apologista de las fuentes primarias y las sospechas de exageración y, a veces, de idealización del Japón y de los

²⁵ Cito el original español. La versión portuguesa se conserva en *Cartas* (1598, 9-15), una traducción parcial de la versión portuguesa se encuentra en Boxer (1951, 37-8).

japoneses²⁶, es evidente que hubo misioneros como Francisco Javier y, posteriormente, Alessandro Valignano que consideraban a los japoneses iguales a los europeos y los creían capaces de ser buenos cristianos, en contraste con los habitantes de otros países como India (Boxer 1951, 80-1).

Aunado a esta opinión positiva, es también importante la toma de conciencia por parte de Javier de que era necesario aprender el japonés (Ross 1994, 28). Esta decisión seguramente estaba basada en la experiencia previa de Javier en India (Ross 1994, 16-20).

Para entender las implicaciones reales de esta decisión y la inversión en tiempo y en esfuerzo que significó, es necesario hacer a un lado las falsas noticias que atribuyen a Javier una habilidad innata para los idiomas²⁷, así como sus reportes demasiado optimistas sobre la capacidad de aprendizaje de los misioneros como Juan Fernández (1526-1567). (*Monumenta* 1900, 125, 660 y 671).

Son muchos los testimonios sobre la dificultad que tenían para darse a entender en japonés (*Monumenta* 1900, 120 y 591-2) y podemos confiar en el juicio de Schurhammer (1928, 11) quien considera que los reportes de Javier calificando al japonés como fácil de aprender (*Monumenta* 1900, 676 y 709) se referirían en todo caso al supuesto progreso de Juan Fernández, que también debemos poner en tela de juicio, pues existen también testimonios

²⁶ Ejemplo claro de esta tendencia es, la biografía de Schurhammer (1973-1982). Son especialmente interesantes las noticias tan positivas que antes de su llegada a Japón tenía Javier de la isla y de la voluntad de sus habitantes para la conversión, así como el carácter evidentemente triunfalista con que se describen sus viajes y su actividad misionera (Schurhammer 1982, 11-13). Vu Thanh (2016a, 10) no duda en clasificar a la mayoría de los testimonios de la época como hagiografías.

²⁷ Historias retomadas por Lares (1954, 5) de manera acrítica y que incluso en obras generales como la Boxer (1951, 39) o Ross (1994, 15) han sido desmentidas.

que temperan la imagen optimista de los reportes jesuitas; como el de Ōtomo Yoshishige (1530-1587) quien dice que no era capaz de entender el japonés de Fernández (Schurhammer 1928, 13).

Años más tarde, en 1562, Luis de Almeida (1523-1583) nos transmite el testimonio de Ninjitsu, abad del monasterio de Fukushōji, quien se entrevistó varias veces con Javier en 1549 y afirma que nunca logró entender lo que el santo le quería explicar sobre la doctrina cristiana «por falta de hua linguagem que lho declarasse» (*Cartas* 1598, 106b, Brodrick 1952, 385). Situación confirmada por Luís Fróis (1532-1597) en su historia (1976, 217) y por el mismo Javier quien confiesa que al principio los bonzos no se mostraron opuestos a su actividad predicadora porque no les entendían.

[...] por falta de lengua no podían [los Padres] declarar bien sus conceptos, ni satisfazer del todo á sus preguntas y questiones, vnos burlauan dellos, otros se reyan, otros se espantauan de su traje y costumbres, y otros finalmente se compadescían dellos [...] y assí tratando los Padres con diuersos que acudían, bonzos y seculares, aunque mal podían declarar lo que dezían, todavía se comaçaron algunos á mouer y hazer xpianos; y los bonzos al principio no mostraron estrañar á los Padres, ó porque metidos en tanta soberuia y poder, como tenían, no hazían cuenta de las cosas que los Padres predicauan, ó porque no entendían bien lo que dezían [...]. (*Monumenta* 1900, 120)

João Rodrigues (1561-1633), relata que los habitantes de Yamaguchi se burlaban de los misioneros por la manera torpe y confusa en que intentaban hablar japonés y Gaspar Vilela (1506-1572) explica la falta de éxito en el viaje a Kyoto en 1551 por la «penuria da lingoa» (Schurhammer 1928, 9 y 10). Baltazar Gago (1518-1583) nos informa que todavía en 1555

Juan Fernández²⁸ requería de un traductor nativo para poder hacerse entender plenamente (*Cartas* 1598, 39, Schurhammer 1928, 13).

Esta situación nos señala algunos detalles que no debemos perder de vista en el análisis de la empresa educativa jesuita, a saber, que incluso después de siete años de constante esfuerzo por parte de los misioneros, el progreso en el aprendizaje del japonés todavía dejaba mucho que desear, pero también es de remarcar que este esfuerzo se haya llevado a cabo, así como la insistencia de Javier en traducir el mensaje cristiano y predicar en japonés. Este será el primer paso de los jesuitas en la política de acomodación (Ross 1994, 16, 17, 19, 20, 26 y 27). En otras palabras, Javier adoptó la postura de que el cristianizar no significaría de ninguna manera europeizar (Ross 1994, 28).

Respecto a la importancia del idioma japonés, muchas fuentes (*Monumenta* 1900, 693) enfatizan la decisión de usarlo y muchos estudiosos aceptan esta afirmación (Taida 2017, 572, Abé 2011, 84), pero no hay que olvidar que el portugués seguía siendo la lengua vehicular del *padroado real*, que la inmensa mayoría de los misioneros eran de origen portugués y que hay indicios que señalan que en realidad se enseñaba y usaba el portugués de manera preponderante²⁹, entre ellos el más significativo es el del mismo Valignano, quien, antes de partir en dirección a Asia en la gran *missão* de 1574, se aseguró de que los misioneros

²⁸ De quien, en sus reportes más optimistas, nos decía Francisco Javier que «ya sabía hablar» o que «ya [...] sabía hablar la lengua de Japón» (*Monumenta* 1900, 125 y 660).

²⁹ Recordemos el caso de Yajiro (o Anjiro), el traductor de los misioneros, un japonés converso que había aprendido portugués en Goa (*Monumenta* 1900, 477). El resto de los compañeros de Javier también hablaban portugués (*Monumenta* 1900, 528, Schurhammer 1928, 15). Otro ejemplo lo encontramos en la misma Gramática de Álvarez de 1594 (véase la página 129 de esta tesis) donde el portugués es usado como lengua vehicular para explicar conceptos que los japoneses posiblemente no comprenderían. Schilling (1937, 240, 1931, 69, 76-7 y 81) menciona el uso del portugués como lengua vehicular en las escuelas. Gonoï (1978, 333 y 357) y Taida (2017, 574) concuerdan con esa conclusión.

que lo acompañaban dedicaran por lo menos una hora durante dos meses al aprendizaje del portugués (Schütte 1980, 77-9). Pruebas también son el hecho mismo de que los japoneses que hablaban portugués eran candidatos (en contraste con los nativos de la India) al trabajo pastoral (Schütte 1980, 137) y el hecho de que la incapacidad de los voluntarios del norte de Europa para hablar portugués era uno de los motivos por los cuales no eran asignados a las misiones en Asia (Schütte 1980, 141).

El precoz y apresurado esfuerzo por adaptar el mensaje cristiano al japonés cuando aún no se contaba ni con el conocimiento lingüístico y cultural necesario para hacer traducciones precisas, fue lo que llevó al famoso incidente de *Dainichi* (大日)³⁰ que duró en muchos lugares (los menos frecuentados por los jesuitas) por lo menos hasta 1562 como lo demuestra el ya citado testimonio de Luis de Almeida. Sabemos además que al menos en Kagoshima, Ichiku, Hirado, Yamaguchi y Kyoto, Francisco Javier se presentó como sacerdote de *Dainichi* (Schurhammer 1928, 27 y 29, Elison 1973, 33-4, D'Ortia 2016a, 74) y que sus intentos por distanciarse del mundo teológico budista fueron en vano pues ni él ni sus traductores eran capaces de explicar la cosmología cristiana de manera clara ni de hacer inteligible la diferencia entre su religión y las religiones locales (Schurhammer 1928, 39).

Los primeros manuales de instrucción o catecismos eran compuestos a mano y de manera apresurada con la intención de aclarar los puntos esenciales de la doctrina católica (Jennes 1973, 22-3). Es en estos primeros manuales (de los cuales no conservamos ninguno)³¹ donde,

³⁰ Una divinidad del budismo esotérico equivalente al Mahāvairocana. Erróneamente se tradujo el concepto cristiano de Dios como *Dainichi*, D'Ortia (2016a, 72) y Elison (1973, 33-4, 1991, 307-10) describen la confusión con más detalle.

³¹ Una hipótesis sobre los posibles contenidos del catecismo de Javier se encuentra en Proust (2002, 11).

por intrucciones de Javier, se intentó usar terminología nativa japonesa para expresar conceptos religiosos occidentales; esfuerzo que culminó en el ya mencionado incidente de *Dainichi*, situación que no fue verdaderamente resuelta hasta la publicación del catecismo de Melchor Núñez de Barreto (1520-1571) de 1555 y la oficialización de este un año más tarde (Schilling 1937, 214-15, D'Ortia 2016a, 82).

Sabemos que Yajiro, japonés converso que animó a Javier a viajar a Japón, tradujo una serie de documentos al japonés, como el evangelio de Mateo (para su uso personal en Goa), un pequeño catecismo con algunos rezos, una síntesis de la doctrina cristiana basada en notas que había tomado de las prédicas de Javier en Malaca, entre otras cosas (Schurhammer 1928, 22, Laures 1957, 1-3). Todos estos documentos incluirían uno o varios de los «errores» o imprecisiones terminológicas que analiza Schurhammer (1928, 55-81), como el traducir el concepto de alma como *tamashii* (魂) y no como *anima*, o infierno como *jigoku* (地獄).

La reforma de los términos religiosos propuesta por Baltasar Gago (1518-1583)³² e institucionalizada con la publicación en japonés del catecismo de Melchor Núñez en septiembre de 1555 y oficializada a inicios de 1556 es el objeto de estudio del libro de Schurhammer (1928)³³. Es de notar que Baltasar Gago había sido discípulo de Juan Fernández, quien le enseñó el japonés, y que la parte más importante del trabajo de traducción la hizo el converso Lorenzo (ca 1525-1592), un nativo japonés (Schurhammer 1928, 65).

³² Posiblemente fue el mismo Baltasar Gago quien redactó el *Sumario de los errores* (Ruiz de Medina 1990, 652-668) donde se señala toda esta terminología religiosa problemática.

³³ Una descripción más breve de este proceso de reforma se encuentra en Bourdon (1993, 261-74).

Podemos decir que hubo varias etapas distintas en cuanto a política de traducción. Una de 1549 a 1556 en que los misioneros, en su intento de adoptar terminología nativa para divulgar el mensaje cristiano cometieron serios errores de juicio e interpretación de términos japoneses relativos al budismo, lo que causó que fueran confundidos con una secta budista. La segunda etapa (1556-1570) se caracteriza por la toma de conciencia de misioneros mejor entrenados que los pioneros, y quienes se valieron de los resultados de los experimentos de la primera generación de misioneros para decidir, entre otras cosas, que la manera más segura de predicar la palabra de Dios era a través de la transliteración de términos latinos o portugueses (Schurhammer 1928, *passim*).

El catecismo de Núñez continuó en uso hasta la llegada de Francisco Cabral en 1570 (Schütte 1980, 219-20) y fue suplantado por uno de carácter agresivo y confrontativo con respecto al budismo. Este último fue a su vez el manual de los misioneros hasta la llegada de Valignano en 1579. Podemos, entonces, hablar de una tercera etapa de la política lingüística de la misión, en la cual los misioneros con ayuda de sus traductores lograron escribir un catecismo con argumentos lo suficientemente claros (según ellos) como para intentar refutar al budismo.

Es, sin embargo, necesario notar que todos estos esfuerzos para distanciarse del budismo y del penoso incidente de *Dainichi* no fueron tan exitosos como esperaban los jesuitas, como lo demuestra el caso citado por Almeida anteriormente o el hecho de que cuando Nobunaga se entrevistó con Luis Fróis por segunda vez en 1569, le preguntó si ellos adoraban a los *kami* (神) (Cooper 1966, 97), prueba de que incluso en etapas bastante tardías, los misioneros no

se habían logrado despojar del todo de la imagen de budistas que arrastraban a causa de los errores primigenios³⁴ (Schurhammer 1928, 133).

Por último, los métodos de conversión se enfocaron excesivamente en granjearse el apoyo de algún *daimyō* y convencerlos de que favoreciera la conversión masiva de sus súbditos³⁵, a quienes había que educar apresuradamente en la doctrina cristiana (Jennes 1973, 16, 22).

Las escuelas durante la época anterior a Cabral.

Hemos visto hasta el momento que los esfuerzos intelectuales de las primeras dos generaciones de misioneros se concentraron en la traducción de terminología cristiana (y en la reparación de los daños causados por la confusión debida al incidente de *Dainichi*), en la escritura de un catecismo que sirviera de apoyo en la predicación y en el combate al budismo, en el aprendizaje del japonés y, sobre todo, en la prédica y conversión.

Es en este último punto donde cobra sentido el surgimiento de instituciones educativas en Japón. Pues las conversiones masivas³⁶ fueron un fenómeno muy pronunciado durante los

³⁴ Todavía en 1580, dos años después de la derrota del clan Ōtomo en la batalla de Mimigawa, algunos de los vasallos creían que las desgracias que habían acaecido al clan Ōtomo se debían a la perniciosa influencia de la «secta hindú» (Elison 1973, 24). El tratado anticristiano *Taiji jashūron* (對治邪執論)–o «Refutación de la doctrina perniciosa»– compuesto en 1648 por Sessō Sōsai (1589–1649) concluye que el cristianismo es una «herejía budista» (Elison 1973, 231); como también lo hace el *Seiyō kibun* (西洋紀聞) –Anales del océano occidental– de Arai Hakuseki (1657-1725) (Elison 1973, 240). No olvidemos que, incluso en términos arquitectónicos, frecuentemente sólo la presencia de la cruz distinguía una construcción cristiana de una budista (Diniz 2001, 113-14, 2007, 97); sólo en etapas tardías la inclusión de elementos como el campanario comenzarán a facilitar la distinción (Vu Thanh 2016a, 35).

³⁵ Si bien D’Ortia (2016b, 17-18) ha demostrado que Javier también tenía en mente la conversión de las «universidades» japonesas y, a través de su prestigio, esperaba que siguiera también la conversión de la población en general; evidentemente esta idea nunca se intentó llevar a la práctica.

³⁶ Este fenómeno se entiende en un contexto en el cual la mayoría de los misioneros jesuitas buscaba ansiosamente tanto su propia salvación como la de los conversos y en el cual, algunos, creían que la conversión de grandes números de personas contribuiría a la salvación propia (D’Ortia 2016a, 63-4 y 67).

primeros años de la misión, situación que los misioneros veían a la vez con júbilo y con sospecha. Por un lado era claro que muchas de las conversiones masivas no tenían su origen en un interés sincero por la religión sino en atraer a los barcos portugueses a alguna provincia (Üçerler 2004, 843), por otro lado, al carecer de autoridad secular³⁷, los misioneros debían granjearse la sumisión y obediencia de los conversos por otros medios. Aquellos que se habían convertido por órdenes de su *daimyō* estaban, en general, dispuestos a apostatar con facilidad (Boxer 1951, 79 y 94).

Ya en 1551³⁸ Javier había planeado la edificación de un colegio en Yamaguchi para lo cual debía de contar con la generosa donación de tres a cuatro mil cruzados por parte de Fernão Mendes Pinto (1509-1583), pero la destrucción de Yamaguchi en 1556 y la salida de Mendes Pinto de la orden puso fin a estos planes. Es también claro que la prioridad de estas primeras escuelas era la educación de los nuevos conversos (Schilling 1937, 211-12, 1931, 69).

El periodo de 1549-1574, como ya hemos mencionado, fue para los misioneros una época muy accidentada y tuvieron muchas dificultades en establecer residencias permanentes. En estos lugares surgían de entre los conversos, catecistas o ayudantes, también llamados hermanos (*irmãos*) o *dōjuku*³⁹ en las fuentes. Estos *dōjuku* servían de intérpretes e

³⁷ La falta de autoridad secular es uno de los principales motivos por los cuales, años más tarde, Cabral verá con sospecha a los intérpretes japoneses que no formen parte de la orden (Schütte 1980, 221). Y el mismo Valignano (1954, 136) reconocía el peligro de no poder controlar a los japoneses conversos (Schütte 1985, 279, Elison 1973, 61). Vu Thanh (2016a, 26) ofrece una perspectiva general de este problema ubicándolo en el contexto de la globalización temprana.

³⁸ Este año es considerado por Schilling (1931, 6) como el comienzo oficial de la labor educativa de los jesuitas en Japón.

³⁹ El significado de 同宿 es «el que había en el mismo lugar». Acerca del ambivalente valor de la palabra *irmão* en este contexto véase la nota del editor en Schütte (1980, 251-2). De acuerdo con las Constituciones de la Compañía, había una distinción jerárquica entre los «escolásticos» (gente que estudiaba con miras al sacerdocio) y los «coadjutores temporales» (usualmente llamados «hermanos», quienes frecuentemente eran

intermediarios entre los misioneros europeos y el resto de la población; nunca dejarán de ser el sostén y vínculo más importante de la misión con la población local; se encargaban, entre otras cosas de la formación religiosa de los conversos y de la guía espiritual de las comunidades, en muchos casos eran el único contacto de los conversos con la religión católica. Aparte de cumplir con las funciones que hoy en día asociamos a los monaguillos o acólitos, los *dōjuku* apoyaban en la preparación de las comunidades a las (frecuentemente, raras) visitas de los sacerdotes, en la preparación para las confesiones y eran, en general, los verdaderos líderes de las comunidades de conversos⁴⁰ (Jennes 1973, 22-25, Boxer 1951, 88-9, 197, 211, 222-26, 461, 479).

Aparte de la formación más elemental para los conversos que se impartía en lo que Schilling (1937, 239) ha llamado las *Volksschulen*⁴¹ –(quizá traducible como «escuelas de enseñanza primaria» o «básica») y que impartían, entre otras cosas, clases de catecismo, de lectura y escritura (principalmente del alfabeto latino), de buenos modales, canto (particularmente de salmos e himnos religiosos así como adaptaciones de historias bíblicas)– se fundaron rápidamente escuelas de catecismo (*Katechistenschulen*) en donde se formaban los *dōjuku*.

laicos), encargados de tareas domésticas, pero en Japón se usaba el término *irmão* de manera indistinta para ambos casos; en parte para ocultar el problema legal del estatus de los nativos que deseaban formar parte de la orden. Al no estar reconocido el término de *irmão* dentro de las Constituciones era posible tener a los nativos en un limbo legal. Para la problemática en cuanto al término, véase Schütte (1980, 249, 340 y 354, 1985, 39) y Vu Thanh (2016a, 150-157).

⁴⁰ La importancia de los *dōjuku* en la formación de la política educativa de Valignano y de su rol como piedra fundamental del proyecto misionario no puede enfatizarse lo suficiente. Un resumen de la evolución de sus funciones se encuentra en Brockey (2014, 360 y 364-66) y Schütte (1980, 251-2).

⁴¹ Schilling (1937, 239) menciona a las escuelas que Luis de Almeida fundó en Funai (hoy en día Ōita) en 1561, en Yokoseura en 1562 y en Shimabara y Kuchinotsu en 1563, como ejemplos.

En estas escuelas de catecismo⁴² se enseñaba portugués, japonés, religión y música entre otras cosas. Esta formación estaba totalmente enfocada a la adquisición de habilidades prácticas necesarias para cumplir con las tareas típicas de un *dōjuku*. De especial importancia era el ejercicio y la práctica de la predicación, el rezo (y la memorización de oraciones) y, del debate (Schilling 1937, 241).

Otra diferencia entre las escuelas de enseñanza básica y las de catecismo es el carácter de externado de las escuelas de enseñanza básica, mientras que las de catecismo eran internados. Esto era importante en cuanto economía y organización ya que la orden no tenía en ese momento los recursos para costear la manutención de todos los catecúmenos⁴³ y tenía que priorizar la manutención y educación de los *dōjuku* (Schilling 1931, 8 y 9). Sin embargo, en la práctica, las diferencias entre ambos tipos de instituciones tendían a difuminarse (Schilling 1931, 31).

Debemos mencionar un tercer tipo de institución educativa que eran las escuelas de medicina, como la fundada en Funai (hoy en día Ōita) en 1557 y que es objeto de un minucioso análisis por parte de Schilling (1931, 40-68). Esta escuela no sólo llama la atención por su importancia histórica en la transmisión de la ciencia médica europea al Japón, sino también por el hecho de que gran parte de su financiamiento se debía a las donaciones de Luis de Almeida⁴⁴ (Boxer 1951, 203, Schilling 1931, 18), quien, además de mercader era médico

⁴² Schilling (1937, 240) señala que aparte de la ya mencionada escuela de Funai (cuyas noticias desaparecen de las cartas e informes enviados a Roma a partir de 1565), que en 1565 el padre Gaspar Vilela (1526-1572) daba clases a dos o tres *dōjuku* en Kyoto. En Amakusa, Michael Vaz hacía lo propio en 1569.

⁴³ Schilling (1931, 9) señala, el caso excepcional de la escuela de Kuchinotsu, que al parecer tenía un internado para los catecúmenos en 1566 cf. *Cartas* (1598, 205).

⁴⁴ La importancia capital para la misión en Japón que tuvo la entrada de Almeida a la Compañía no ha sido suficientemente enfatizada en la bibliografía académica ni en los relatos jesuitas; es gracias a él que la misión

(Schütte 1980, 212) y estuvo a cargo de la mencionada escuela hasta 1561, un año después de que llegara a Japón la noticia de la decisión de la Congregación General de 1558 que prohibía a los miembros de la Compañía el ejercicio de la ciencia médica. El hecho de que posiblemente estas escuelas no sólo continuaran existiendo sino que su presencia fuera omitida de los reportes enviados a Roma (presuntamente con intención de ocultarlas)⁴⁵, confirma la conclusión de Schilling (1931, 64-5 y 10) respecto al gran nivel de independencia que tenía la misión japonesa con respecto a las directrices de Goa y de Roma.

Es en los primeros dos tipos de escuela donde encontramos referencias al latín, pero no a una enseñanza sistemática y planificada de esta lengua. Como hemos visto, el énfasis estaba claramente en el aprendizaje del japonés y la enseñanza del portugués como lengua vehicular, o en todo caso en la práctica de la prédica y del debate. El latín aparece sólo de manera secundaria; por ejemplo en el aprendizaje del alfabeto latino para poder leer obras escritas en japonés (Schilling 1931, 32-33). Otro ejemplo sería, la memorización de oraciones o himnos como el *Ave Maria*, *Miserere Mei Deus*, o el *Salve Regina* que formaban parte de las clases de música (Schilling 1931, 34, 36-38, Fróis 1981, 105, *Cartas* 1598, 77).

pasó de un estado de pobreza y penurias a una relativa estabilidad económica, no sólo gracias a la donación de su fortuna personal y de su labor como médico, sino que fue él quien introdujo en la Compañía la práctica del comercio de seda y plata (Schütte 1980, 208 y 212, Cooper 1974, 244). Elison (1973, 86-9) ofrece una breve descripción del impacto inmediato que esto tuvo.

⁴⁵ No es sino hasta 1612 que el visitador Francisco Pasio (1554-1612) prohibió definitivamente a los misioneros practicar o enseñar medicina (Schilling 1931, 65, Boxer 1951, 204 y 233). No debemos olvidar, que, dadas las enormes dificultades de comunicación, no sólo tuvo la misión japonesa un gran margen de maniobra en cuanto a decisiones internas, sino que la influencia del *padroado real* era casi inexistente (D'Ortia 2016a, 78). La tesis de D'Ortia (2016a, 170-214) aborda el problema de la desobediencia y problemas de comunicación en la misión. El mismo Francisco Cabral confesó su inhabilidad para informar a Roma de la situación verdadera de la misión y su dificultad para controlar las actividades de los misioneros en zonas alejadas como Kyoto (D'Ortia 2016a, 194-6).

Es también en estos años que tenemos la única noticia de una gramática (o boceto de gramática) supuestamente escrita en 1563 por Juan Fernández (Fróis 1976, 356) aunque no sabemos si se trata de una gramática de portugués o de latín, tampoco sabemos si fue impresa o copiada a mano y no tenemos testimonios de su uso; evidentemente no se ha conservado. Sea como fuere, sería en todo caso un caso aislado y no sistemático de enseñanza de latín.

Es interesante notar la conclusión de Schilling (1931, 84), según la cual, fue tan apremiante la falta de misioneros europeos, que gran parte de la labor educativa era dejada en manos de bonzos conversos o de los *dōjuku*. Por otro lado, con la excepción del posible (pero poco probable) caso de la gramática de 1563 y de la memorización de oraciones como el *Pater noster* o el canto de rezos o himnos, no tenemos noticias de la enseñanza del latín en ninguna de las residencias de la misión en Japón durante el superiorato de Francisco Javier o Cosme de Torres. Por el contrario, hemos visto que las prioridades eran la formación doctrinaria elemental de los catecúmenos y conversos, así como la formación de los *dōjuku*.

Antes de concluir el presente subapartado, hay tres hechos que tenemos que tomar en cuenta del superiorato de Cosme de Torres. Primero, la relativa falta de informes (cartas, principalmente), sobre todo en sus últimos años como superior es algo que otros investigadores han remarcado (D'Ortia 2016a, 129 y 251-2); Schütte (1968, 43) en su *Introductio* menciona el hecho de que Torres no era muy disciplinado en lo que respecta a su tarea de mantener al día los catálogos oficiales de la misión⁴⁶.

⁴⁶ Situación muy lamentable para los investigadores y preocupante para los jesuitas pues los catálogos eran de vital importancia como fuente de información, especialmente en la toma de decisiones y asignación de puestos (Vu Thanh 2016a, 77).

Segundo. Había muy pocos misioneros europeos⁴⁷ y estaban casi siempre separados geográficamente (principalmente en el área de Kyūshū⁴⁸ y Kyoto y su zona periférica, conocida como Gokinai), tanta era la escasez de personal que la totalidad de las tareas de prédica y organización de las comunidades de conversos eran delegadas a los *dōjuku*. No sólo eso, los misioneros siempre viajaban y vivían solos o en compañía de algunos *dōjuku* con poco o nulo contacto con sus colegas europeos, por lo que tenían un gran margen de maniobra y libertad de decisión sobre la vida cotidiana y, de manera más general, sobre todos los aspectos de su trabajo misionero y evangelizador; el aislamiento de Japón sólo acentuaba más este hecho (D'Ortia 2016a, 128).

Es en este contexto de extrema independencia en que algunos misioneros se permitían libertades como el prestar indumentarias o material a los *daimyō* para que ellos celebraran festivales o como el permitir a los conversos rezar por las almas de sus ancestros, incluso si estos habían sido gentiles (D'Ortia 2016a, 129). Figuras como Gaspar Vilela llevaron la actitud de adaptación a extremos que al mismo Torres le parecían cuestionables y difíciles de controlar⁴⁹; añadiendo la actitud de Baltasar da Costa, eran dos de seis sacerdotes que

⁴⁷ En 1573 eran en total nueve sacerdotes y nueve *dōjuku*, en 1576 eran once sacerdotes y nueve *dōjuku*, para 1582, año en que Cabral abandonó Japón, eran 32 sacerdotes y 55 *dōjuku* (Oliveira e Costa 1998, 646-8). Un buen resumen sobre la llegada de refuerzos durante estos años se encuentra en Üçerler (2004, 850-52).

⁴⁸ Üçerler (2004, 838-843) sigue la denominación de los propios jesuitas (a partir de Valignano) al dividir la misión de Kyūshū en dos partes: La misión de Shimo, que incluye las provincias de Hizen, Chikuzen, Higo y Satsuma; y la misión de Bungo, que incluye, entre otras, las ciudades de Usuki y Funai (hoy en día Ōita). Vu Thanh (2016a, 35-7) ofrece una breve descripción de estas divisiones, que no correspondían siempre con las divisiones políticas locales.

⁴⁹ Es interesante notar que Vilela y su grupo, fueron los primeros en percatarse de la importancia de los rituales públicos y en usarlos como medio de atraer posibles conversos. Ya en 1561, Juan Fernández lamentaba el hecho de que muchos japoneses se negaban a convertirse porque creían que los cristianos no tenían funerales (López-Gay 1970, 208-9). Es igualmente interesante el hecho de que Vilela trabajaba con el converso Lorenzo –quien había ayudado a Baltasar Gago como intérprete– y con dos *dōjuku* (D'Ortia 2016a, 144, 147-8 y 156, Schütte 1980, 201 y 233).

Torres tenía muchas dificultades en controlar (D'Ortia 2016a, 130-1). Podríamos también sumar la ya mencionada actitud de desobediencia a Roma de Luis de Almeida en lo que respecta a la enseñanza y ejercicio de la medicina como ejemplo de laxitud y falta de coordinación. No es de extrañar que Torres hubiera percibido el *status quo* como peligroso (Schütte 1980, I 216).

El mismo Cosme de Torres llevaba tiempo haciendo saber a sus superiores que había necesidad de «armonizar» la misión y los últimos desarrollos forzaron al provincial Antonio de Quadros (1529-72) a pedir permiso al prepósito general Francisco de Borja (1441-1511) para visitar Japón, los detalles de estos intercambios se han perdido, pero sabemos que se envió a Pedro Ramírez como reemplazo de Torres en 1566 pero este murió en un naufragio antes de llegar a Japón y es en este contexto que se escogió a Cabral⁵⁰ como su sustituto en 1568 (D'Ortia 2016a, 132).

Por último. Es interesante notar que no es sino hasta 1576 que el latín se vuelve la lengua oficial de la correspondencia de la Compañía de Jesús (Abé 2011, 5).

Las escuelas durante el superiorato de Francisco Cabral (1571-1581)

A pesar de que, como señala Schilling (1937, 241), durante mucho tiempo la formación de los *dōjuku* y la de los conversos se hizo por medio de clases privadas, y de que en todos los lugares que visitaron, los misioneros se encargaron de formar algunos *dōjuku* de acuerdo con

⁵⁰ La versión de Cabral de estos eventos se encuentra transcrita en Correia (2007, 72-77). D'Ortia (2016a, 133) señala el error en la numeración del manuscrito y ofrece una traducción de la sección más importante de la carta.

los medios y con el tiempo disponible en cada ocasión (Schilling 1931, 73); a partir de 1575, surgió el deseo de institucionalizar y encuadrar el proceso educativo⁵¹. Para este propósito el *daimyō* de Bungo, Ōtomo Yoshimune donó en 1577 a la Compañía un predio en Usuki con la intención de que se fundara una escuela.

Esto es una señal de que se está entrando a la época que Schilling (1931, 3) considera como el apogeo o consolidación de la misión (1574-1612); años que se caracterizarán por el apoyo que los misioneros lograrán recibir por parte de varios *daimyō*⁵² así como por su capacidad de actuar como intermediarios en el intercambio comercial de seda y plata y usar las ganancias para financiar la misión (Elison 1991, 21-6, Boxer 1951, 117-21 y 152-3, Cooper 1972, *passim*, Moran 1993, 119 y 123).

Aparte de la creciente capacidad de la Compañía para adquirir recursos económicos, la gran cantidad de conversos y la apertura de nuevas sedes y las escuelas (Jennes 1973, 34-5 y 38-41, Üçerler 2004, 850-52), lo que caracteriza esta época es la política misionaria de Francisco Cabral, quien llegó a Japón en junio de 1570 y fue superior hasta junio o julio de 1581, un año antes de su partida en 1582 (D'Ortia 2016a, 94).

⁵¹ Esta decisión se debe ver a la luz del contexto caótico y desordenado que había imperado entre los misioneros durante los últimos años del superiorato de Cosme de Torres (D'Ortia 2016a, 132 y 193-4).

⁵² Ōmura Sumitada otorgó a los jesuitas permiso de predicar en sus dominios en 1562 y el año siguiente se convirtió en el primer *daimyō* en ser bautizado. En 1569 Oda Nobunaga (1534-1582) otorga permiso a Luís Fróis de establecer una misión en Kyoto. En 1571 Nagasaki se convierte en el principal puerto de llegada de los mercaderes portugueses y punto focal de los misioneros, en 1580 esa ciudad será cedida a la Compañía de Jesús. En 1578 Ōtomo Sōrin es bautizado. Ese mismo año, los jesuitas usan su influencia para convencer a Takayama Ukuon de traicionar a Araki Murashige y pasarse del lado de Oda Nobunaga. En 1586 Gaspar Coelho actúa como intermediario para pedir a Toyotomi Hideyoshi que intervenga en contra de Shimazu Yoshihisa. En 1579 Valignano se valió de su influencia con los mercaderes portugueses para asistir al asediado Arima Harunobu provisionándolo de viveres y armas, con lo que logró su conversión (Elison 1991, 333-4, 1973, ix-x).

De particular importancia va a ser su personalidad. Su maestro, Antonio de Quadros, lo describe como «de natural colerico e às vezes súbito, não se sabe como se averá na conversação dos proximos». Melchor Núñez Barreto dice que «parece humm pouco contentioso» (D'Ortia 2016a, 89-90 y 93-4). El padre Organtino Gneccchi-Soldo (1530-1609) lo describe como arrogante, obstinado y con tendencia a despreciar a quienes considera debajo de sí (Schütte 1980, 194).

Schütte (1980, 198-201) considera que su actitud «de *fidalgo*»⁵³ le había sido útil en sus interacciones con el *padroado* portugués pero que fuera de ese contexto le causó muchos problemas. Sostiene igualmente que muchos de los éxitos de la misión durante su superiorato no se debían (solamente) a sus acciones sino que eran el progreso de los fuertes fundamentos puestos durante el superiorato de Cosme de Torres, opinión que comparte D'Ortia (2016a, 95).

Cuando Alessandro Valignano lo retiró de su cargo de superior de Japón, explicó su decisión a Claudio Acquaviva en una carta fechada el 12 de diciembre de 1583 de la siguiente manera:

Aunque es vituoso y buen hombre y tendrá talento de gobernar entre los portugueses, no lo tenía para con los jappones por tener muy oppósita y contraria condición y modo de tratar dellos, y assí era muy mal quisto con los de casa y con los de fuera; y aunque procuré dos años enteros de hazer que se acomodoase con ellos, no uvo remedio, y assí le descargué por

⁵³ Acerca de esta «actitud de *fidalgo* y *muy fidalgo*» es interesante un suceso ocurrido en 1570 en Macao. Cabral entabló amistad con Manoel Travassos, un capitán conocido por su avaricia, su falta de escrúpulos y denunciado por Organtino debido a sus abusos. Cabral intercedió por él en una disputa con el obispo y logró reconciliarlos, poco después Cabral le cobró ese favor al capitán pidiéndole que persuadiera a otros portugueses de colaborar para la compra de regalos para Ōmura Sumitada (Schütte 1980, 196-7 y 207, D'Ortia 2016a, 93).

sacar a él y a los otros de enfadamientos. Y en llegando a la China ordené que viniese a estar ahý por superior, pareciéndome que de ahý ayudaría mejor Jappón por el trato que tiene Jappón en la China que no viviendo entre ellos. (Wicki 1975, 393)

En general la imagen que se tiene de Cabral en la historiografía es muy negativa, sobre todo se hace contrastar su actitud rígida y arrogante (europeizante si se quiere) con la actitud mucho más acomodaticia de Francisco Javier y Alessandro Valignano para con los japoneses, vemos que es necesario matizar este juicio. Especialmente contrastante es la falta de interés de Cabral por permitir que los misioneros europeos aprendieran japonés, pues creía que esto era imposible y una pérdida de tiempo; y su reticencia a la posibilidad de que los japoneses pudieran ser ordenados sacerdotes (Elison 1973, 15-17, 20 y 55-6, Jennes 1973, 43-6, Boxer 1951, 85-89)⁵⁴.

Esto último (la cuestión del clero nativo) es el gran punto de contención y, lo que espero demostrar, explica el deseo de Alessandro Valignano de instituir un curriculum en que la enseñanza del latín jugará un papel preponderante.

Antes de continuar, es necesario recordar que Cabral llegó a Japón con la idea de que iba a ser rápidamente reemplazado y que su misión era resolver el apremiante problema del uso de

⁵⁴ D'Ortia (2016a, 97-8) concuerda con esta caracterización y con el hecho fundamental de que Cabral tenía una opinión negativa de los japoneses y que esto se refleja en sus actitudes, en sus acciones, en sus políticas y en la imagen que proyecta en sus escritos. Un estudio interesante sobre esto último es el de Correia (2007). Esto no significa que Cabral no estuviera consciente de la importancia de los nativos y del aprendizaje de la lengua japonesa para la misión, pues él mismo llegó a la conclusión de que era necesario que algunos *irmãos* europeos aprendieran el japonés y de que era necesario admitir a los nativos dentro de la orden (aunque fuera sólo a «algunos Japoneses hábiles y doctos en las leyes y letras de Japón») pero no como sacerdotes; parte de su reticencia a permitir que los japoneses aprendieran demasiado o alcanzaran puestos elevados se debía al temor de que apostataran y crearan séquitos heréticos (como en efecto sucedió por lo menos en una ocasión) pues no había autoridades seculares que combatieran la herejía (Schütte 1980, 220-22 y 244-45).

seda por parte de algunos misioneros, entre otras instrucciones específicas que había recibido del visitador Gonçalo Alvares y que no es sino hasta 1574 que Cabral empezó a dedicar más atención a los problemas generales de la misión en vez de resolver problemas específicos (D'Ortia 2016a, 133-5 y 139-40, Schütte 1980, 217-8).

Si consideramos que desde la llegada de Valignano a Japón en 1579, la capacidad de decisión de Francisco Cabral fue mínima o nula durante los siguientes dos años en que permaneció como superior de la misión en Japón (Boxer 1951, 73) y que Cabral no se dedicó verdaderamente a resolver los problemas estructurales de la misión sino hasta 1574 (D'Ortia 2016a, 188 y 259), vemos que de los once años en que fungió como superior (1570-1581), sólo cinco o seis los dedicó a proponer soluciones a los problemas de fondo de la misión; en ese tiempo Cabral se enfocó principalmente en buscar la salvación espiritual de la misión por medio de la obediencia apostólica.

Es más que claro que Cabral tuvo que enfrentar una feroz oposición a prácticamente todos sus intentos de reforma, y está claro que extrañaba su estancia en Goa y Macao donde las normas sociales portuguesas imperaban (D'Ortia 2016a, 141-2, Schütte 1980, 214).

Otra característica importante de la estrategia evangelizadora de Cabral era su apego al modelo de conversión de élites y las conversiones masivas⁵⁵, en que se enfatizaba la conversión de

⁵⁵ D'Ortia (2016a, 237-40) explica muy bien cómo la fe de Cabral y su convencimiento de que la gracia divina (2016a, 241-2) jugaba un papel importante en la conversión –actitud que contrastaba con el énfasis en la voluntad y el proceso intelectual de conversión que presenta Fróis en un ejemplo analizado (2016a, 238)– lo convenció de la viabilidad de las conversiones masivas como estrategia funcional (2016a, 239, 242, 244 y 246) incluso si Cabral consideraba a la gente común como de inferior calidad y deseaba encontrar mejores catecúmenos.

los *daimyō* o gente de alto estatus social (D'Ortia 2016a, 156, Schütte 1980, 218), por otro lado, a pesar de su obstinación en seguir el modelo europeo lo más posible, Cabral no siempre rechazó la adaptación *per se*, sino que buscó alternativas (aunque fueran falaces) a lo que él consideraba como excesos (D'Ortia 2016a, 169 y 188-9).

Por otra parte, en respuesta a lo que él percibía como un ambiente de desobediencia⁵⁶, Cabral mismo propuso en 1571 la creación de un «colegio» al preposición general, Everardo Mercuriano (1514-1580). Cabral concebía esta institución como un centro de educación al cual poder enviar a los misioneros que no obedecieran las directivas del superior (D'Ortia 2016a, 193-4, Schütte 1980, 205 y 222). Para Cabral, la organización y control de la misión a distancia por medio de cartas era inefectiva, la única opción viable eran las «visitas» que él debía ejercer como superior ante la ausencia de un visitador o un provincial; las consideraba como la única solución efectiva a los problemas de desobediencia (D'Ortia 2016a, 195-7, Schütte 1980, 216-7).

En otras palabras, Cabral tenía la idea opuesta a la de Valignano en cuanto a la función de una institución educativa, veía en ella un instrumento de vida comunal para contrarrestar el efecto de aislamiento que los misioneros experimentaban en Japón y reinstaurar la conformidad y la obediencia⁵⁷ (D'Ortia 2016a, 199-200).

⁵⁶ Ambiente que analiza detalladamente D'Ortia (2016a, 170-214) en el capítulo sexto de su tesis doctoral y que corresponde con el mismo ambiente de libertad que permitió la ya mencionada desobediencia respecto a las escuelas de medicina.

⁵⁷ Schütte (1980, 214-5) concluye que la idea de colegio defendida por Cabral se asemeja a una «institución penitenciaria».

Es en estos años en que D'Ortia (2016a, 247) sitúa el inicio de las dudas de Cabral en cuanto al futuro de la misión. En parte debidas a su incapacidad de percibir señales divinas que confirmaran su idea de estar siguiendo la voluntad divina. Para un hombre que tomaba con mucha seriedad sus votos de obediencia y que extraía confianza de la certidumbre de estar obedeciendo las órdenes de sus superiores, el encontrarse aislado y al frente de la misión era una situación desalentadora, ya que no podía obtener certidumbre de la rectitud de sus decisiones como cuando estaba sometido a la estructura institucional de la orden (D'Ortia 2016a, 254); los acontecimientos tampoco le brindaban señales que él pudiera interpretar como confirmatorias o favorables a sus decisiones.

Los problemas que enfrentó la misión durante estos años eran derivados de las fallas estructurales de la misión y no atribuibles a Cabral. Estas deficiencias estructurales no se limitaban a la relativa falta de recursos económicos y humanos, sino también al aislamiento⁵⁸ en que la misión se había desarrollado y que había impedido una reorganización estructural de acuerdo con el modelo europeo de la compañía. D'Ortia (2016a, 251-2) señala correctamente que, por ejemplo, Francisco Javier nunca había leído las Constituciones, y que Cosme de Torres no estaba muy familiarizado con «el modo de proceder» pues sólo había vivido un año en Goa antes de acompañar a Javier a Japón. Es decir, la falta de conocimiento acerca de los desarrollos institucionales, reglamentarios y la burocratización que se había dado en Europa junto con los escasos recursos humanos y el aislamiento se conjuntaron para impedir el desarrollo de la estructura institucional de la misión en Japón. Con excepción de

⁵⁸ D'Ortia (2016a, 252) no omite señalar el hecho de que el mismo aislamiento de la misión de Japón con respecto de Europa y de la residencia de Kyoto con respecto a las de Kyūshū favorecían que gente como Gaspar Vilela, quien tampoco estaba muy familiarizado con las Constituciones, se aventuraran a más extremos en su intento por adaptarse a la sociedad japonesa.

las residencias o sedes y las pequeñas escuelas que a veces estaban anexadas a ellas, prácticamente no había una burocracia o instituciones como las que se habían desarrollado en Europa; razón por la cual Cabral pensó en la utilidad de la fundación de un colegio y de un seminario, instituciones que él había conocido en Goa, pero nunca se llevaron a cabo estos proyectos⁵⁹ (D'Ortia 2016a, 252-3 y 260).

Entre 1573 y 1576, Cabral permaneció convencido de que Dios estaba castigando a la misión e interpretó la falta de comunicación epistolar como parte del castigo (D'Ortia 2016a, 254). Y es sólo a partir de esta fecha, como ya hemos mencionado anteriormente (D'Ortia 2016a, 188 y 259), que Cabral empezó a intentar resolver algunos de los problemas de fondo de la misión en vez de sólo intentar imponer sus «soluciones» a problemas secundarios como el uso de seda, llegando, por ejemplo, a pedir permiso a Roma para que los conversos japoneses pudieran casarse con gentiles (D'Ortia 2016a, 259, Schütte 1980, 220).

Una de las muchas innovaciones que consideró para solucionar la falta de institucionalización de la orden era precisamente la creación de un colegio⁶⁰, aunque siempre se mostró contrario a la idea de que los japoneses pudieran estudiar teología (D'Ortia 2016a, 260, Schütte 1980, 216-7 y 222). Como lo demuestra D'Ortia (2016a, 260-2) en sus análisis de la correspondencia de Cabral, desde 1571 ya había propuesto esta idea, que siguió sugiriendo en sus cartas en 1575, 1576 y 1577. De especial interés resulta la carta de 1571, que cita

⁵⁹ Principalmente por la falta de recursos económicos, recordemos que las Constituciones prohibían el cobro a los alumnos a cambio de educación (D'Ortia 2016a, 262-3).

⁶⁰ No olvidemos que para Cabral la función del colegio era servir como un instrumento de control y una garantía de obediencia a su autoridad y por lo tanto era central en sus planes de reforma (D'Ortia 2016a, 268 y 285-6), aunque con el tiempo flexibilizó su visión para incluir la formación práctica de los *dōjuku* (D'Ortia 2016a, 289).

D'Ortia, en la cual Cabral describe la necesidad de servirse de los japoneses como predicadores y los describe como necesarios⁶¹; pues prueba que incluso Cabral comprendía cabalmente hasta qué punto la misión entera dependía de los nativos, especialmente de los *dōjuku* (Schütte 1980, 246). Aun así D'Ortia (2016a, 264) considera que Cabral nunca realizó un análisis a profundidad de las causas de los problemas de la misión y que tampoco se mostró osado en cuanto a sus propuestas, en parte por su deseo de obtener aprobación de sus superiores antes de actuar, lo que en la práctica era renunciar a cualquier empresa debido a los tres o cinco años promedio que tardaba en obtener respuestas; si es que las obtenía.

D'Ortia (2016a, 265-73) describe detalladamente cómo la acumulación de las dificultades ya mencionadas, sumadas a lo que ella clasifica inequívocamente como *burnout* (conocido en el mundo de habla hispana como «Síndrome de desgaste profesional» o «estrés laboral») fueron demasiado para Cabral y cómo esto lo llevó a solicitar permiso para abandonar Japón desde que obtuvo noticias de la presencia del visitador Valignano en India. Al haber perdido fe en la posibilidad de restaurar el vínculo jerárquico con Europa a través de cartas y al haber fracasado sus intentos de reforma, Cabral llegó a la conclusión de que lo mejor que podía hacer era ir él mismo a Portugal y a Roma a abogar por la misión y pedir apoyo económico y humano (D'Ortia 2016a, 275-6).

A la luz de la reconstrucción que D'Ortia (2016a, *passim*) ha hecho del superiorato de Francisco Cabral y de sus políticas, podemos ver cómo de los once años en que fungió como superior de la misión en Japón sólo cinco o seis los dedicó a tratar de resolver los problemas

⁶¹ El hecho de que Dios operara su gracia a través de los japoneses y no a través de él y de la Compañía (o al menos no tan efectivamente) causó un resentimiento a Cabral (D'Ortia 2016a, 285).

estructurales. La mayor parte del tiempo Cabral se enfocó en imponer su política sobre el uso de seda y en su búsqueda del regreso a la obediencia apostólica a través del intercambio epistolar con Europa. Como parte de este proyecto impulsó la idea de la creación de un colegio cuya principal función sería controladora, un medio de asegurar la uniformidad de políticas en Japón y como centro de entrenamiento práctico para los *dōjuku*; como el proyecto nunca se llevó a cabo no sabemos en qué medida difería de las escuelas de catecismo que ya existían. Tampoco sabemos si propuso algún cambio curricular en ellas, pero queda claro de que no era ni de lejos su prioridad ni su interés y que de todas formas las limitantes económicas y humanas sumadas a su inflexibilidad e incapacidad de adaptarse al contexto japonés (D'Ortia 2016a, 281) hubieran impedido un mejor aprovechamiento y uso de los japoneses, como se evidencia por su negativa a que aprendieran teología⁶² (D'Ortia 2016a, 260) a pesar de que Cabral era consciente de la vital importancia de los nativos para el proyecto misionero (D'Ortia 2016a, 261, Schütte 1980, 219-22 y 246).

Podemos resumir que el aumento de conversos y el crecimiento de la misión la hicieron casi insostenible económicamente (D'Ortia 2016a, 188, 276) y las dificultades causadas por el aislamiento y «baja calidad de los conversos» (D'Ortia 2016a, 216) sumadas a la resistencia que Cabral encontró en sus compañeros con respecto a sus políticas generaron en Cabral la idea de que Dios había abandonado la misión (D'Ortia 2016a, 215 y 281) por lo que todos los esfuerzos de Cabral se enfocaron en restaurar la obediencia apostólica como medio de salvación (D'Ortia 2016a, 268).

⁶² Sin embargo, hay que reconocer que Cabral había defendido la posibilidad de que los japoneses fueran admitidos dentro de la orden, aunque fuera en una constante posición de inferioridad y a través de medidas extremas como «in virga ferrea con açotes y palabras duras» como las describiría Valignano (Üçerler 2004, 858-9, Schütte 1980, 246 y 255).

En ningún momento encontramos siquiera la mención del latín durante este periodo, lo cual tiene todo el sentido si tomamos en cuenta que Cabral no sólo no hubiera visto utilidad en enseñar latín a los japoneses dado que tampoco veía mucha utilidad en dedicar tiempo para que los mismos misioneros aprendieran japonés, en contraste con lo que había sido la política tanto de Francisco Javier como de Cosme de Torres (Elison 1973, 15-7, 20 y 55-6, Jennes 1973, 43-6, Boxer 1951, 85-89).

Podemos concluir que en el periodo de 1549 a 1570 en que Francisco Javier y Cosme de Torres fungieron como superiores, hay sólo un posible (pero muy improbable) caso de intento de creación de material educativo para la enseñanza del latín. La prioridad era la formación básica de los catecúmenos y conversos, así como la elaboración de un catecismo y la estandarización de la traducción de conceptos cristianos al japonés además de las conversiones masivas y la búsqueda de apoyos y sostén económico.

Vemos igualmente que el periodo de 1570 a 1579⁶³ en que Francisco Cabral fue superior de la misión, si bien se caracterizaron por el crecimiento exponencial de conversos y de sedes (Üçerler 2004, 833 y 858) también mostraron las debilidades estructurales de la misión y Cabral se enfocó en resolver principalmente problemas superficiales, dando prioridad a la salvación espiritual de los misioneros (y de sí mismo) a través de la obediencia apostólica (D'Ortia 2016a, 288-9); sus limitadas iniciativas relativas a las instituciones educativas nunca se llevaron a cabo.

⁶³ Los últimos años del superiorato de Cabral (1579-1581) se van a caracterizar por su oposición a las políticas del visitador Valignano y serán analizados en el siguiente subcapítulo.

Es decir, desde la fundación de la misión en 1549 hasta la llegada del visitador Valignano en 1579, la única función del latín fue indirecta, a través del aprendizaje de rezos o himnos religiosos, pero nunca como una materia u objeto de estudio por sí mismo. Con excepción del dudoso caso del borrador de gramática de Juan Fernández de 1563, no tenemos ninguna evidencia que nos permita suponer un interés por la enseñanza del latín a los japoneses.

II. 1579-1603. Las reformas de Valignano. La formación curricular en los colegios y seminarios. Contexto y objetivos.

En el presente subapartado se describirá el papel del visitador Alessandro Valignano en la creación de los colegios y seminarios, y de su respectivo plan de estudios, así como el contexto en que estos surgieron y los objetivos que se perseguían.

Sin duda alguna la figura de Alessandro Valignano es la que más ha suscitado el interés de los investigadores y sobre la que más fácilmente se encuentra información, de hecho es tan relevante que no hay estudio relativo a la misión jesuita en Japón (o en cualquier lugar de Asia) que no le dedique una cantidad significativa de espacio a su persona, a sus tres visitas a Japón (1579-1583, 1590-1592 y 1598-1603) y a sus reformas.

Debido a que es inabarcable la bibliografía académica que aborda la figura de Valignano y a que es razonable dar por sentado que el lector puede acceder fácilmente a información suplementaria, me limitaré a citar obras que se enfoquen en el papel que jugó el visitador en la creación de los colegios y seminarios en Japón; en su rol como creador del currículo de los seminarios y colegios; y que mencionen, aunque sea de manera periférica, el rol que la enseñanza del latín jugaba en su plan curricular.

Antes que nada es necesario hacer un brevísimos repaso de los motivos que llevaron al preposición general Everardo Mercuriano (1514-1580) a enviar a Valignano como visitador general de las misiones de Asia, que eran básicamente políticos y organizacionales.

La principal preocupación de Mercuriano era la escisión tanto organizacional como «espiritual» que se había dado entre la provincia portuguesa de la Compañía de Jesús y Roma. No sólo significaba esto que la corte portuguesa a través de Luis Gonçalves da Câmara S.J. (1519-1575) –a quien Ignacio de Loyola dictó su «autobiografía», y quien fuera tutor del futuro rey Sebastián I de Portugal (1554-1578)– y Leão Henriques S.J. (1515–1589) – provincial de la Compañía en Portugal y personaje muy activo en las intrigas políticas (Alden 1999, 89, Dias Pacheco 2017, 199)– ejercía una influencia preponderante en la organización y métodos de la Compañía en Portugal sino también en todas las misiones en Asia que estaban supeditadas a la corona portuguesa a través del *padroado real*; al punto de controlar toda la correspondencia epistolar enviada a Roma (a veces, incluso la dirigida al mismísimo prepósito general). Uno de los objetivos explícitos de Valignano era restaurar la comunicación y el control que el prepósito general había perdido sobre las misiones en Asia así como enviar un reporte detallado de la situación en que estas se encontraban (Schütte 1980, 81-2 y 85-8).

Otra de las diferencias que existía entre el prepósito y los líderes de la provincia portuguesa eran las concepciones contradictorias que tenían respecto a la espiritualidad ignaciana; mientras que gente como Luis Gonçalves da Câmara creía que Ignacio de Loyola tenía en mente una relación jerárquica y un trato severo y disciplinado entre los miembros de la Compañía (práctica que era común en Portugal), en Roma estaba en boga una visión más amable y acogedora de cómo Ignacio había concebido la convivencia entre los miembros

conocida como *il modo soave* o *il spirito soave*⁶⁴. Otro de los objetivos de Valignano era tratar de imponer esta segunda visión en las misiones de Asia (Schütte 1980, 83-5 y 89).

Aparte de resolver estos problemas de carácter político, había una cantidad enorme de dificultades que había que solucionar, como: la falta de recursos humanos; el enorme descuido en que se encontraban los conversos, muchos de los cuales permanecían ignorantes de la religión (Schütte 1980, 120 y 174); la ignorancia que había entre los mismos miembros de la Compañía sobre las Constituciones y los reglamentos que habían sido establecidos en Roma⁶⁵ (Schütte 1980, 122 y 125); la problemática de los conversos nativos⁶⁶ y el lugar que deberían o no ocupar dentro de la Compañía (Schütte 1980, 125, 129-33 y 151); la reorganización geográfica y jerárquica de las misiones en Asia de manera que hubiera una vigilancia más estrecha del estatus de cada residencia y una comunicación más fluida entre las sedes y la provincia, y entre la provincia y Roma (Schütte 1980, 126); o el hecho de que,

⁶⁴ Esta división se dejaba entrever, entre otras cosas, en la disputa relativa al rol que los conversos judíos debían tener dentro de la Compañía (Maryks 2009, 117-158) o en la disputa en torno a la relación que la Compañía debía tener con la Inquisición; en la cual Valignano se oponía a Leão Henriques (Franco and Tavares 2021, 201-4).

⁶⁵ O la ignorancia a secas, pues al no haber más escuelas en la India que las que establecían los mismos jesuitas era difícil encontrar personal con la educación necesaria como para ser de utilidad a la misión (Schütte 1980, 138-143 y 172). Valignano pronto se dio cuenta de la importancia de esto y puso un énfasis particular en la fundación de escuelas y en la formación espiritual e intelectual de los miembros de la orden (Schütte 1980, 147 y 175), especialmente en el aprendizaje del latín (Schütte 1980, 140 y 149). Otro problema relacionado a esto, eran las expectativas que muchos de los portugueses que habían ingresado a la orden de manera irregular con la esperanza de ascender socialmente y a quienes, por necesidad, se les había concedido en India el grado de escolásticos a pesar de no tener la preparación o las aptitudes para ser ordenados sacerdotes, este problema era apremiante en la India, pero también estaba presente en Japón (Schütte 1980, 146-7). En general, la selección y correcta asignación de roles era difícil ya que los candidatos debían poseer talentos excepcionales (Schütte 1980, 167).

⁶⁶ Una de las muchas problemáticas que se enfrentaba la provincia de India era, por ejemplo, el hecho de que muchos de los conversos pertenecían a las castas bajas y, al frecuentar a estas personas, los misioneros se granjeaban el desprecio de las castas altas –situación similar a la japonesa (Schütte 1985, 311, Schilling 1931, 63, Elison 1991, 335, 1973, 86, Bourdon 1993, 335-43, Boxer 1951, 203-4); o la dificultad que tenían los padres para asegurarse de que los conversos seguirían un modo de vida cristiano (Schütte 1980, 134-5).

en contra de las Constituciones, muchos jesuitas estaban asumiendo en la práctica responsabilidades parroquiales⁶⁷ (Schütte 1980, 149-50).

Otra dificultad era el uso de esclavos en las residencias o en los colegios en India, problema también relacionado con un conflicto cultural, pues los trabajos que estos esclavos realizaban eran considerados denigrantes por los nativos y no había nadie que quisiera hacerlos (Schütte 1980, 153). También estaba el hecho de que las Constituciones prohibían que las residencias fueran financiadas por cualquier otro medio que no fuera la caridad, pero al ser los conversos demasiado pobres, Valignano consideró como necesaria una dispensa de esta regla para poder hacer frente a los gastos corrientes de las residencias (situación que encontrará también en Japón)⁶⁸ (Schütte 1980, 153). Estaba también el hecho de que algunos portugueses se oponían a la conversión de los nativos, ya que les era más difícil explotarlos si se convertían (Schütte 1980, 172-3).

Estos son sólo algunos de los problemas que Valignano tenía encomendado solucionar y que en gran medida influyeron en sus decisiones una vez llegado a Japón. Es prudente subrayar de nuevo las diferencias ideológicas, conceptuales y políticas que había entre Valignano y los líderes de la provincia portuguesa de la Compañía, figuras como la de Francisco Cabral cobran sentido si se las ve a la luz de este contexto. No sólo contrastaban las preocupaciones

⁶⁷ En Japón esto era inevitable puesto que no había otras órdenes religiosas (antes de 1593) que pudieran cumplir esa función por lo que Valignano se vio obligado a justificar esta práctica parroquial como *de iure divino* (Schütte 1980, 150 y 268).

⁶⁸ Tantas eran las dificultades que podían surgir de improviso y tanto el tiempo de espera y tan poca la fiabilidad de las comunicaciones con Roma a través de cartas, que Valignano sugirió el nombramiento de un provincial con amplias capacidades de decisión, como la facultad para cambiar a todos los superiores o la facultad para otorgar dispensas (Schütte 1980, 163); igualmente sugirió que los superiores en Asia tuvieran mayor capacidad de decisión que los superiores de Europa y que hubiera un visitador o superior extraordinario por encima del provincial (Schütte 1980, 165-6).

eminentemente espirituales de Cabral con las preocupaciones más materiales y prácticas de Valignano, como lo han señalado D'Ortia (2016a, 288-9) y Schütte (1980, 242), sino que contrastaba también la visión de lo que podríamos llamar la «escuela portuguesa» (y en particular Cabral) tenía de los nativos, que los consideraba inferiores, y que apelaba a la gracia divina para explicar su conversión y la de los defensores del *modo soave* como Valignano o Fróis quienes, al igual que Javier, tenían una opinión positiva de los nativos japoneses (y chinos) y apelaban a su razón para explicar su conversión y su capacidad de ser buenos cristianos (D'Ortia 2016a, 227, 233 y 237, Schütte 1980, 242-7, 1985, 31).

Un aspecto que es importante resaltar de las primeras experiencias de Valignano en India es el hecho de que se percató de lo indispensables que resultaban los conversos, especialmente los *irmãos* para el correcto funcionamiento de la misión. Como ya hemos mencionado, era contrario a las Constituciones y contrario al espíritu ignaciano el que los miembros de la Compañía adquirieran tareas parroquiales (Schütte 1980, 160-1), por lo cual era necesaria la creación de un clero nativo que se hiciera cargo de estas tareas (Schütte 1980, 158 y 246).

Para que esto fuera posible era necesario antes que nada asegurarse de que los conversos europeos aprendieran las lenguas locales para que pudieran enseñar correctamente la doctrina y modo de vida cristianos. Para lo cual Valignano intentó suspender temporalmente las clases de filosofía y teología en el colegio de Goa de manera que hubiera más tiempo dedicado al aprendizaje de las lenguas locales, pero encontró mucha resistencia a esta medida⁶⁹ (Schütte

⁶⁹ Muchos se mostraban muy reticentes a esto, ya que consideraban que, si aprendían alguna lengua de la India, quedarían condenados a pasar el resto de sus días en alguna provincia alejada de la civilización, pues la mayoría de estos nuevos miembros aspiraban a trabajar en contacto con los portugueses o en alguna misión prestigiosa como Japón (Schütte 1980, 155 y 167).

1980, 156-7). Se percató también de la necesidad de la creación de seminarios, alejados de las ciudades portuguesas, donde se pudieran enseñar las diversas lenguas de la India (Schütte 1980, 156, 169-70, 174-5 y 179).

Valignano estaba consciente del precedente de las «escuelas de idiomas» que había dejado Francisco Javier en toda Asia y del descuido en el que este proyecto había caído (Schütte 1980, 342). Estaba convencido de que su proyecto de creación de seminarios vendría a llenar ese vacío y que sería la piedra angular en su proyecto de formación de un clero nativo bien entrenado; una parte esencial de ese entrenamiento básico era la enseñanza del latín, con él tendrían acceso todos los nuevos novicios y escolásticos (a pesar de la enorme diversidad de sus lenguas nativas) a los libros de teología y filosofía escritos en Europa (Schütte 1980, 159).

Dentro del contexto de lucha entre los líderes de la provincia portuguesa de la Compañía aliados de la corte portuguesa y el prepósito general en Roma, Valignano consideraba que la enseñanza del latín a los nativos, en detrimento del portugués, sería de beneficio para la misión (Schütte 1980, 161).

En suma, incluso antes de poner un pie en Japón, Valignano tenía ideas bastante claras sobre los ajustes necesarios para el buen funcionamiento de la misión. Por ejemplo, tan firmemente tenía enraizada la idea de la necesidad del clero nativo que cuando escribió a Mercuriano su opinión acerca de lo inconveniente que sería establecer obispados en Japón en ese momento, explícitamente sugirió que, llegado el momento, sería prudente nombrar un obispo nativo y no uno europeo (Schütte 1980, 182, 312 y 362).

Un punto que es importante recordar es que, a pesar de que la relación entre Cabral y Valignano se deterioró con el paso del tiempo⁷⁰, nunca dejó de haber opiniones compartidas entre ambos. Por ejemplo, estaban de acuerdo en la necesidad de mejorar la objetividad de los reportes enviados a Goa y a Roma para que las autoridades tuvieran una idea real de la situación en Japón; igualmente ambos concordaban en que alguien (ya sea el provincial en Goa, un visitador o incluso el superior en Japón) debería tener la facultad de otorgar dispensas para resolver los problemas más apremiantes que se presentaban de improviso (Schütte 1980, 216 y 220).

En 1576, Valignano envió a Cabral, a través de Alonso González, una consulta específica⁷¹ respecto a la posibilidad de fundar un colegio en Japón, le interesaba saber si sería posible fundar una institución cuyos gastos estuvieran solventados por Goa o la corona portuguesa (o alguna otra entidad) o una que solventara sus gastos a través de la caridad de los locales. Preguntó también, en caso de que se fundara un noviciado, si sería posible que se enseñaran las humanidades y teología moral. Es interesante que Cabral haya respondido que era necesario un colegio para mantener el espíritu religioso de los misionarios, y también un noviciado; pues era ya obvio que el trabajo duro de conversión era llevado a cabo por los japoneses⁷² y no era deseable (como ya se ha mencionado) que estos intérpretes japoneses

⁷⁰ Años después, cuando Cabral fungía como provincial de India, intentará denostar a Valignano para que le sea removido su cargo de visitador (Schütte 1980, 243); Cabral hará referencia explícita a su temor de que los japoneses adquirieran actitudes no sumisas frente a los padres si se les daban demasiado conocimiento, como, por ejemplo, el latín; pero en ningún momento menciona o sugiere una prohibición de enseñanza del latín a los japoneses (Schütte 1980, 245-46).

⁷¹ Los contenidos los conocemos por la respuesta de Cabral fechada el 24 de septiembre en Arima, Schütte (1980, 230) ofrece una traducción parcial al inglés.

⁷² Tenía Cabral en mente que ni siquiera Luis Fróis –quien ya tenía dieciséis años en Japón, cuatro de los cuales lo había pasado sin contacto con algún europeo, y quien era sin duda el europeo que mejor hablaba el japonés en ese momento– se atrevía a hablar con los paganos en público y le costaba mucho trabajo hablar en público con los conversos (Schütte 1980, 224 y 233).

permanecieran como laicos, defendiendo incluso la idoneidad de algunos (como la del mencionado Lorenzo) para la vida religiosa (Schütte 1980, 230-233 y 246).

Uno de los objetivos principales del colegio sería la enseñanza del japonés así como de las «letras y cosas del Japón» y (según Cabral) si en algún momento se impartiesen clases de latín y de filosofía a los nativos, podrían aumentar el prestigio de la Iglesia en Japón pero para eso se requeriría de profesores adecuados que conocieran bien a los japoneses y la situación del país. Esta es la primera mención explícita que hemos podido encontrar de la enseñanza del latín en Japón (aunque sólo sea como proyecto). También es interesante que, según la carta de Cabral, Valignano le rehusó su petición de admitir nativos dentro de la orden⁷³ (Schütte 1980, 234-6).

Es precisamente en estos años que Ōtomo Yoshishige accedió a ser bautizado (1578) y que empezaron a llegar más refuerzos desde India, para 1578 había 44 misioneros en Japón, más del triple que en 1575. Queda también claro que la planeación para la construcción de un colegio seguía adelante, para lo cual Ōtomo Yoshishige les había donado un predio en Funai (Schütte 1980, 238-40).

Alessandro Valignano llegó a Japón el 25 de julio de 1579 (Schütte 1980, 249) y su primera reacción fue un descontento general con la política de Cabral, especialmente a su negativa de

⁷³ La importancia de este documento radica en que muestra que, a pesar de la mala imagen que la historiografía moderna tiene de él (Elison 1973, 20), Cabral estaba perfectamente consciente de la importancia del aprendizaje de la lengua y literatura japonesa y que cautelosamente evita cualquier sugerencia de admisión de los *irmãos* nativos o *dōjuku* al estudio de la filosofía y humanidades, aunque aboga por la entrada de los nativos en una posición de inferioridad a la Compañía (Schütte 1980, 237 y 246). La información contenida en esta carta la repite en otra dirigida al prepósito general fechada del 21 de septiembre de 1576 en Kuchinotsu (Schütte 1980, 238).

permitir que los refuerzos que Valignano había estado enviando desde India a partir de 1575 tuvieran tiempo para aprender el japonés y, peor aún, al estado de insatisfacción y recelo que había entre los *dōjuku* y los misioneros europeos.

La objeción más importante que Valignano hizo a las políticas de Cabral fue su manera de tratar a los japoneses y las relaciones tan tensas que había entre los europeos y los nativos debido a esto. En la carta del 27 de octubre de 1580, Valignano describe al propósito general los «principios» o las causas de los problemas de la misión. Mientras que los primeros «principios» estaban relacionados con la organización de la misión y las dificultades materiales y humanas que tenía la Compañía en Japón; los principios tres, cuatro y cinco estaban relacionados con la mala relación entre los misioneros europeos y los japoneses (Schütte 1980, 252-3).

En su tercer «principio» Valignano considera que la actitud soberbia con que los europeos trataban a los *dōjuku* y la manera en estos eran discriminados a pesar de que eran vitales para el éxito de la misión generaba «desunión y aversión». El cuarto «principio» era la manera irregular en que se les admitía a la Compañía, no se les proporcionaba la formación necesaria para ejercer sus funciones, no se les enseñaban las Constituciones ni «el modo de proceder» de la Compañía, tampoco se les enseñaba el portugués y no tenían un noviciado. El quinto principio era que no se les proporcionaba una educación apropiada, a pesar de que se esperaba que los nativos fungieran como predicadores o maestros; ni siquiera los mismos europeos tenían la posibilidad de continuar con sus estudios. Valignano afirma que Cabral consideraba una pérdida de tiempo el ocuparse con el estudio (Schütte 1980, 253-4).

Quince años más tarde, en una carta dirigida a Claudio Acquaviva fechada el 23 de noviembre de 1595 (Wicki 1988, 261-4)⁷⁴, Valignano describe en mayor detalle la actitud de Cabral y vuelve a enumerar los «principios» de la política que había impuesto en Japón durante su superiorato:

El primer principio que tenía el P. Francisco Cabral en gobernar los Hermanos japoneses era que se habían de regir en virga ferrea con açotes y palabras ásperas [...] y él así los tratava hablándoles muy ásperamente y con mucha cólera y llamándolos negros, baxos y con otras palabras injuriosas y discortesas [...]

El 2o principio era, que los Hermanos japoneses se habían en todo de tratar muy differentemente de los hermanos portugueses para los tener desta manera humiliados [...] lo qual quán errado principio fuesse para procurar la unión entre ellos y los nuestros [...]

El 3o principio era, que los japoneses se tenían que acomodar a las nuestras costumbres y no los portugueses a las suyas, porque ellos finalmente eran negros y tenían custumbres muy bárbaras, y así él lo hazía que nunca se acomodó a las custumbres de Japón [...]

⁷⁴ En esta carta, Valignano se queja de que Cabral se sirva de su influencia en India para propagar una mala imagen de la misión en Japón y de los japoneses y hace un recuento de las actitudes que Cabral había tenido en Japón (Üçerler 2004, 858-9). También en la carta del 17 de noviembre de 1595 (Wicki 1988, 179 y 184) repite estas acusaciones, pues ya estando de regreso en India, Cabral había hecho todo lo posible por mostrar su desacuerdo con el modo de gobernar «con amor y suavidad» de Valignano. En general es un lugar común de las cartas de Valignano el hacer algún tipo de queja de Cabral, como por ejemplo en la carta del 12 de diciembre de 1583 (Wicki 1975, 393).

Es interesante la actitud tan férrea de Cabral que describe Valignano al oponerse al aprendizaje del japonés, dado que contrasta con lo que el mismo Cabral había expresado en sus ya citadas cartas del 24 de septiembre de 1576 en Arima y del 21 de septiembre de 1576 en Kuchinotsu y con lo que el mismo Cabral votó durante la consulta de Bungo en 1580 (Schütte 1985, 31) donde incluso se mostró favorable a la enseñanza del latín a los japoneses (Schütte 1985, 21) en coherencia con lo que le había respondido a Valignano en la ya mencionada consulta de 1576 (Schütte 1980, 230 y 234-6). Como se ha señalado anteriormente (D'Ortia 2016a, 289-90, Schütte 1980, 242) la actitud de Cabral cambió radicalmente después de que dejó Japón y ya no tenía la responsabilidad directa de lo que sucedía ahí y por lo que podía hacer críticas más severas a las políticas de Valignano (y a los japoneses). Hasta qué punto el endurecimiento de la opinión de Cabral se debía a su oposición a Valignano (o viceversa) y hasta qué punto la imagen tan negativa que Valignano pinta de Cabral se deba a su oposición a Cabral es algo que va más allá de los intereses de esta tesis y que no ha sido investigado.

El 4o principio que se seguía a esto era continuamente estrañar y dizir mal de las custumbres de Japón [...]

El 5 principio era que no quería que ninguno de los Hermanos japones aprendiessen ni la lengua latina ni portugués. La portugués [*sic*] para que no entendessen quando los nuestros hablaban, y no supuessen los secretos que había entre los nuestros; y la latina porque era de opinión que no devían aprender ningunas esciencias, ni ningún dellos se heziesse sacardotes, pareciéndole que serían muy altivos y suberbios si lo fuessen o supiessen.

El 6o principio era que por ningún caso se havían de hazer seminarios de los japones [...] y assí lo contradixo quanto pudo [...] no había para que tratar de hazer en Japón seminarios ni colegios.

El 7o principio era, en que estava muy resolutivo, que la lengua japónica ni se había de aprender bien por los nuestros, a lo menos para poder llegar a predicar en japón, ni se había de aprender por arte. Y assí en treze años que fue superior de Japón ni él la aprendió [...] ni procuró que se heziesse alguna diligencia para se reducir a arte. Antes quando yo le enbíé la primera vez de la India para Japón diez y siete de la Compañía juntos, y el año siguiente otros nueve de mucha habilidad, escriviéndole y encomendándole encarecidamente que los heziesse estudiar muy bien la lengua a todos y desocupasse qualquiera Padre que los pudiese enseñar para que entendiessen en esto, teniendo cada día dos lecciones con sus repeticiones y composiciones, para que quando yo fuesse el año siguiente los hallasse bien aprovechados y pudiesen servir para lo que yo quesiesse, él se rio de todo esto y no sólo no les dio maestro ni lugar para aprender, mas escriviómé que yo escribiera aquello por no entender que tal era la lengua de Japón, la qual no era cosa que ni se aprendiesse por arte, como yo imaginava, ni por uso se podía aprender tan fácilmente, pues para buenos ingenios eran necessarios por lo menos seis años para llegar a confessar, y más de quinze para poder llegar a hazer una plática a los christianos, porque, quanto

a predicar formalmente, especialmente a gentiles, era cosa que en ninguna manera podía ser.

(Wicki 1988, 261-4)

La importancia de esta carta radica en que es el testimonio que cita (Schütte 1980, 256) y que ha sido tomado por algunos para afirmar que durante el superiorato de Cabral se había prohibido el estudio del latín a los japoneses. Esto es problemático; ya hemos visto que durante su superiorato no hizo prácticamente nada relativo a las instituciones educativas preexistentes y que, en principio, Cabral no se había mostrado opuesto ni a la admisión de japoneses dentro de la Compañía ni a la eventual enseñanza del latín en Japón y tampoco al aprendizaje del japonés (al menos no antes de 1580) (Schütte 1980, 230-6 y 246 n58). Además, está el hecho de que no hay ningún testimonio que nos permita inferir que antes de la llegada de Valignano se les enseñara a los nativos el latín. De igual importancia está el hecho de que Cabral tampoco se opuso a la enseñanza del latín durante la consulta de Bungo en 1580, (Schütte 1980, 370, 1985, 21, Kawamura 2005, 147), aunque sí se opuso a que se les enseñara filosofía y teología a los japoneses y a que se les tratara como iguales a los europeos (Schütte 1980, 371-3).

Si aceptamos como cierto que no hubo ningún intento de enseñanza del latín a los japoneses anterior a 1579, podemos considerar la acusación como falsa o como una proyección en el pasado por parte de Valignano de la oposición que sin duda expresó Cabral respecto a la política general de Valignano concerniente al trato que debían recibir los japoneses dentro de la Compañía y a la manera en que los misioneros se debían conducir en suelo japonés después

de 1579⁷⁵. Lo que sí debemos reconocer es que la opinión de Cabral –según la cual el estudio del japonés era muy difícil y requería de muchos años de estudio sin que por ello hubiera garantía de alcanzar el nivel de dominio requerido para poder interactuar plenamente con los nativos– era una opinión certera, al menos hasta ese entonces⁷⁶.

El resto de la carta describe las terribles consecuencias que la política de Cabral tuvo para la relación entre japoneses y europeos, así como el testimonio de Ōtomo Yoshishige que confirma la opinión de Valignano respecto a la poca idoneidad de las políticas de Cabral (Schütte 1980, 255-9).

En lo que respecta al estudio del latín es de notar que incluso en el caso de los europeos, Cabral no lo consideraba de gran importancia. Creía, por ejemplo, que dos años de latín y dos años de teología moral bastaban para preparar a un sacerdote (europeo) para las misiones, idea que Valignano consideraba escandalosa, sobre todo si tomamos en cuenta que todo el desarrollo de los reglamentos internos de la Compañía de Jesús iba en la tendencia contraria: cada vez era mayor la exigencia académica y formativa en los noviciados jesuitas (Schütte 1980, 266-8).

⁷⁵ Schütte (1980, 260) concluye que una comparación de las cartas de Valignano (especialmente la del 27 de octubre de 1580 y del 23 de noviembre de 1595) muestra que los aspectos esenciales de las quejas de Valignano permanecen constantes, pero, no menciona el hecho de que en la primera carta no se menciona la «prohibición» de enseñanza del latín a los japoneses. En este caso particular, sí considero que Valignano está atribuyendo a Cabral actitudes que no tenía antes de 1579. No es el único caso en que Valignano acusa falsamente a Cabral (Wicki 1988, 142), Alison (1973, 397 n. 6) también se muestra escéptico. Como ya hemos mencionado, hay una larga y muy bien documentada historia de los desacuerdos fundamentales entre Cabral y Valignano que se exacerbaban con el tiempo y que se refleja, entre otras cosas, en las cartas en las que ambos se acusaban mutuamente ante el preósito general (D'Ortia 2016a, 280 y 282, Schütte 1980, 260-7 y 270).

⁷⁶ Al igual que Francisco Javier, Valignano se jactará de la rapidez con la que los europeos eran capaces de aprender japonés (según él), afirmaciones que se deben ver con una prudente suspicacia (Schütte 1985, 51).

Y assi hizo ordenar muchos que ni saben latín ni casus, sino tan pocos que ni para confessar la gente rude tienen sciencia, diciendo que cualquiera cosa bastava entre los christianos para los confessar [...] Finalmente en materia de estudios está en bien diferentes principios de lo que agora platica la Compañía [...] [Según Cabral] para los de la Compañía, como sean virtuosos, basta poca theología; y assi en materia de estudios hay poco que tratar con él [...] diz que poca cosa basta para leer theología y otras sciencias [...] Assimismo tiene otro principio, que para la christiandad, aunque sea de Japón, no hay para que mandar letrados. (Wicki 1988, 141-2)

A pesar de cierta oposición por parte de Cabral al modelo de seminario que defendía Valignano (Schütte 1980, 268-9), este insistió en la creación de un clero nativo para lo cual eran necesarios (Schütte 1980, 280) y a pesar de ciertas dudas sobre el carácter de los japoneses –que muchas veces el mismo Cabral había sembrado– Valignano permaneció en su optimismo prístino respecto a la idoneidad de los japoneses para ser buenos cristianos (Schütte 1980, 282-5).

En su análisis de la correspondencia epistolar de Valignano correspondiente a 1579 Schütte (1980, 280, 282, 285, 291, 294, 297-8, 300, 302-3, 307-9 y 316-7) muestra que sin importar el tema, como la idoneidad de los japoneses para ser buenos cristianos, la inestabilidad política de Japón y las dificultades que esto presentaba para la misión, el método que había de emplearse para la conversión, la falta de personal calificado o la falta de fuentes de ingreso; Valignano constantemente hace referencia a la necesidad de la formación de un clero nativo y la necesidad de colegios y seminarios donde este se formaría; así como la imperiosa necesidad de aprender el japonés.

Después de brindar apoyo al *daimyō* de Arima, Arima Harunobu (1567-1612) –quien se encontraba asediado por el *daimyō* de Hizen, Ryūzōji Takanobu (1530-1584)– proveyéndolo de pólvora, armas y vituallas; y habiendo obtenido su conversión (Schütte 1980, 319-23); Valignano se dio a la tarea de proceder a la fundación del primer seminario, que fue construido en Arima⁷⁷, en un lote donado por Harunobu e inaugurado en octubre de 1580 (Schütte 1980, 326). Como bien ha demostrado Schütte (1980, 325), Valignano se apresuró a llevar a cabo el mayor número de reformas posibles ante el temor de recibir la noticia de la posible muerte del prepósito general y la consecuente incertidumbre de si continuaría en su puesto como visitador. Durante la reunión de Utsuki en octubre de 1580 –conocida también como la «consulta de Bungo»⁷⁸–, Valignano redactó el primer plan de estudios para los europeos y ordenó la composición de una gramática y un diccionario (Schütte 1980, 307).

Ese mismo año se había llevado a cabo la Donación de Nagasaki el 9 de junio de 1580⁷⁹ por parte de Ōmura Sumitada después de un año de negociaciones; con lo cual la misión no sólo obtuvo una nueva y permanente fuente de ingresos, sino que obtuvo por primera vez una sede propia y segura en Japón (Schütte 1980, 328-33, Elison 1973, 92-101, Vu Thanh 2016a, 32).

⁷⁷ De manera casi simultánea fue construido un colegio en Funai, donde los estudiantes completarían su formación (Schütte 1985, 51); igualmente se empezó la construcción de otro seminario en Azuchi (Schütte 1985, 52, 116 y 137) la ubicación de estos establecimientos fue discutida durante la consulta de Bungo (Schütte 1985, 27-9 y 31); en ambos casos se siguió el plan de estudios de Arima (Schütte 1985, 111, Fróis 1982, 196).

⁷⁸ Una descripción detallada de esta deliberación se encuentra en Schütte (1985, 7-50), en (1985, 9-11 y 31) se describen los puntos relativos al clero nativo y a los seminarios. Es interesante que por lo menos en dos ocasiones –en el debate en torno a la pertinencia del uso de vajilla de plata en la recepción de visitas y en el debate sobre si los *dōjuku* deberían de comer junto con los padres o por separado– Cabral tomó una postura media y muy moderada, que Schütte califica como «ilógica» (Schütte 1985, 41, 45-6, 60 y 135); en 1581, Cabral votó a favor de una acomodación radical de la comida según el gusto japonés (Schütte 1985, 241).

⁷⁹ Nagasaki permanecería bajo control de la Compañía hasta 1587, año en que Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) invadió la isla de Kyūshū (Schütte 1980, 334, Boxer 1951, 177-8, Elison 1991, 363).

Por esas fechas, Valignano escribió el «regimento» o reglamento del seminario de Arima⁸⁰. El *Regimento que se ha de guardar nos semynarios, feyto polo Padre Visitador no mes de Junho de 1580* incluye una *Distribuição das horas pera os minimos do seminario*, que indica claramente que sólo los hijos de familias nobles habían de ser admitidos, que habían de recibir clases de latín y que durante las comidas habían de escuchar recitaciones en latín o japonés (Schütte 1980, 347-8 y 350). En el currículo especifica que de 6:00 am a 7:30 am tendrían una clase de memorización de vocabulario latino. De 7:30 am a 9:00 am tendrían clase de latín; así como de 3:00 pm a 4:00 pm, esta última enfocada en composición. Y, nuevamente, de 7:00 pm a 8:00 pm un repaso de latín. Toda la mañana del sábado estaría dedicada al repaso de los temas de latín vistos durante la semana (Schütte 1980, 351-2, Alison 1973, 408-10).

Inspirado en su éxito en Arima (Schütte 1980, 373), Valignano se sirvió de las deliberaciones o consultas como la de Bungo en Usuki, o las llevadas a cabo en Azuchi (julio de 1581) y Nagasaki (diciembre de 1581), para institucionalizar sus reformas e impedir que, en caso de su ausencia repentina, fueran fácilmente abrogadas. No sólo sometió a votación y consiguió que fueran aprobadas sus propuestas relativas a la creación de un clero nativo; la aceptación de los japoneses dentro de la Compañía y la apertura de seminarios; sino que explícitamente

⁸⁰ Otros ejemplos de los «regimentos» o instrucciones que escribió Valignano en estos años son: el *Regimiento pera os Padres que estão nas residencias do Japão de 1581* (Schütte 1980, 327), el *regimento* para los *Yakunin* (administradores) de Nagasaki (Schütte 1980, 332), o el *Regimento para el Superior de Japón* (Schütte 1980, 334-5); Schütte (1985, 197-213) hace un resumen de ellos en su segundo tomo. Este último «regimento» es interesante porque expresa claramente la instrucción de que haya un «centro intelectual» en cada sede, y advierte del peligro de construir en un mismo lugar un noviciado, un seminario y un colegio. Sugiere además que la enseñanza del latín se lleve a cabo en la región de Kyoto e instruye la aceptación de los nativos dentro de la Compañía, así como un trato «suave y amoroso» para con los japoneses (Schütte 1980, 336-7), un periodo de noviciado para ellos y el estudio del latín en un seminario «de niños y moços Japoneses» (Schütte 1980, 339 y 341). Temas todos que fueron refrendados durante la deliberación de Bungo (Schütte 1985, 27-29). El lugar preeminente del latín en el currículo es mencionado en la *carta annua* del 15 de febrero de 1582 (Schütte 1985, 51).

se aprobó la política de un trato «suave y amoroso» a los japoneses en condiciones de igualdad⁸¹ (Schütte 1980, 369-73).

A pesar de que hubo debate en torno a la cuestión de si se debería de enseñar filosofía o teología a los japoneses, hubo unanimidad en cuanto a la necesidad de enseñar latín⁸² (Schütte 1980, 370, 1985, 21).

Con tal que assi el Latin, como todo lo de mas seles enseñasse por libros Buenos y apurados [...] Acerca del cual aunque en principio a unos parecio que se devían enseñar mas que Latin y casos, sin los meter en otras sciencias mayors pareciendoles invonceniente meter los en questiones difficiles y arduos siendo aun tan flacos y nuevos en la fee. Todavia despues convenieron todos en la Segunda opinion que se enseñasse latin y despues a cada uno las sciencias de que fuesse capaces y que el tiempo y la experiencia mostrasse que se las huviesse de enseñar, con tal que assi el Latin [...] (Kawamura 2005, 147).

En su carta del 20 de octubre de 1580, Valignano informa a Mercuriano que, debido al *impasse* entre quienes consideraban necesario continuar y expandir el trabajo de conversión y quienes consideraban prudente dedicarse a educar a los japoneses ya conversos, el único punto de acuerdo fue el de poner todos los esfuerzos detrás del proyecto de los seminarios (Schütte 1985, 53). El optimismo de Valignano se refleja en el hecho de que, a pesar de

⁸¹ Schütte (1980, 372, 376, 378 y 381) considera que este fue el momento donde la oposición de Cabral fue tan abierta que para siempre emponzoñó su relación con Valignano. Además, la vieja enemistad entre Cabral y Organtino salió nuevamente a relucir en estos debates. Organtino consideró que Cabral había intentado manipular a Valignano para que este regresara a la India y de esta manera detener sus intentos de reformas (Schütte 1980, 360-2, 1985, 30ss).

⁸² Fue también durante estas deliberaciones, en el contexto de la discusión sobre la necesidad de presentar una imagen del cristianismo unificada y coherente (argumento usado contra la idea de permitir el acceso a las órdenes religiosas) que por primera vez surgió la idea de hacer un «compendio» que resumiera la postura ortodoxa católica (Schütte 1985, 21, Elison 1973, 66-7).

apenas haber iniciado el largo proceso de formación de un eventual clero nativo, en esa misma carta hace, de nuevo, la previsión para el día en que un japonés fuera nombrado obispo (Schütte 1985, 56). Durante los dos meses siguientes la atención de Valignano estuvo dedicada casi exclusivamente a la enseñanza de las Constituciones y a la formación de los nuevos novicios (Schütte 1985, 63-6).

Antes de continuar con la descripción del contexto en que Valignano dejará Japón y regresará en dos ocasiones, es necesario decir que él mismo reconocía que había por lo menos tres motivos (formales) que podrían impedir que un japonés fuera admitido dentro de la Compañía de Jesús: el haber cometido un homicidio (altamente probable en esa época), el haber contraído matrimonio⁸³ y la apostasía⁸⁴ (Schütte 1985, 61-63). Por lo mismo hay que ser cauteloso con los testimonios de vacilación o reservas por parte de otros misioneros respecto a los nativos, no todos tenían (forzosamente) la mala opinión de Cabral sobre ellos y posiblemente tenían motivos legítimos para dudar.

Después de haber pasado cinco meses en Bungo, Valignano partió el 8 de marzo de 1581 hacia Kyoto en compañía de Lourenço Mexia, Luis Fróis y otros padres e *irmãos* (Schütte 1985, 90-1). Valignano encontró en Organtino un colega igualmente persuadido de la

⁸³ Era muy común los japoneses que se casaran a muy jóvenes, pero no era del todo claro que ellos mismos estuvieran siempre conscientes del vínculo matrimonial. Los japoneses eran mucho más laxos en cuanto al tipo de relaciones que calificarían como «matrimonio» y Valignano no estaba seguro de que las relaciones concubinales o meramente carnales debieran ser consideradas como «matrimonio».

⁸⁴ Como ya hemos mencionado, era muy común en las conversiones masivas que los nuevos conversos apostataran fácilmente (e incluso que volvieran a convertirse) si así convenía a sus intereses económicos o sociales. El problema es que estas apostasías eran decididas por el jefe de familia y muchos niños (sin siquiera haber tenido consciencia de haberse convertido al cristianismo) habían apostatado en algún momento de sus vidas. ¿Debía ser esto considerado como una plena apostasía? Todas estas cuestiones fueron comunicadas a Roma para obtener una resolución.

necesidad de adaptación⁸⁵ y que fervorosamente se sumó al proyecto de la formación de un clero nativo (Schütte 1985, 133), pues compartía junto con Valignano y con Francisco Javier una excelente opinión sobre los japoneses (Schütte 1985, 105-7). Una de las prioridades del viaje a la región de Gokinai era formarse personalmente una idea precisa de la cultura japonesa; la consulta de Azuchi de julio de 1581 sirvió, entre otras cosas, para interrogar a los misioneros sobre su opinión al respecto de esta (Schütte 1985, 131-2).

De las conclusiones a las que llegó Valignano la más relevante fue su decisión de enfocar todo su proyecto educativo en la región de Gokinai (Elison 1973, 78); si bien sabía que tardaría años antes de ver los frutos de su proyecto educativo, se percató de que no sólo esta región era indudablemente la capital cultural del país, sino que las figuras políticas más prominentes se encontraban ahí, era el lugar propicio para la formación intelectual tanto para los conversos –para quienes la esperanza de poder estudiar en Azuchi era un incentivo poderoso– como para los mismos europeos (Schütte 1985, 137-8).

A su regreso a Bungo, Valignano visitó el recién inaugurado seminario en Arima y se mostró satisfecho con el progreso que los alumnos habían hecho en su aprendizaje de latín (Schütte 1985, 194). Poco antes de dejar Japón, Valignano hizo una última reunión o consulta en Nagasaki en diciembre de 1581 (Schütte 1980, 327) (Schütte 1985, 214) en la cual refrendó las decisiones que había tomado durante los últimos dos años y escribió unas «Resoluciones» que las resumían. Lamentablemente el o las actas de la consulta de Nagasaki se han perdido,

⁸⁵ En muchos sentidos Organtino trató de llevar la política de «adaptación» a extremos que ni el mismo Valignano había considerado necesarios. En su carta del 10 de marzo de 1589 al preposito general, Organtino escribió que se sentía más japonés que italiano: «essendo io più Giappone che Italiano, perchè così Iddio benedetto m'ha teansformato per sua gratia in questa gente» (Schütte 1985, 110 n74, 92 y 134-5).

pero es posible inferir su contenido con base en estas «Resoluciones» fechadas el 6 de enero de 1582, Schütte (1985, 215-49) ofrece un resumen de estas.

En el libro de Schütte (1985, 284, 289 y 296-7) podemos ver que el tema de la creación del clero nativo era una pieza fundamental de toda la política de Valignano, era parte esencial del argumento en contra de permitir a otras órdenes venir a Japón así como el presupuesto lógico de la esperanza de algún día poder tener un obispo japonés (Schütte 1985, 216, 219, 222-5, 279-80 y 287). Era también un factor en la decisión misma de expandir la misión en búsqueda de más conversos (Schütte 1985, 231 y 233). Otro aspecto interesante que resalta, es la consciencia que tenía Valignano de las diferencias culturales que había entre los europeos y los japoneses y cómo esto justificaba su política de adaptación (Schütte 1985, 267, 274 y 279-80).

En lo que al latín respecta, Valignano se preocupó especialmente en la elección cuidadosa de los manuales y libros de texto (Schütte 1985, 225-6, 285-6, 289 y 292, Elison 1973, 66-7). La última acción de Valignano antes de abandonar Japón fue llevar consigo cuatro embajadores japoneses con rumbo a Europa en lo que sería conocido como la Embajada Tenshō⁸⁶ (Schütte 1985, 257-66).

Debido a que las siguientes dos visitas de Valignano a Japón (1590-1592 y 1598-1603) fueron –en lo relativo al tema de la presente tesis– sólo una continuación de las bases que

⁸⁶ Los detalles de esta interesantísima experimentación de intercambio cultural y diplomático se encuentran en Cooper (2005), es valiosa también la introducción a la traducción italiana del diálogo *De missione legatorum* (Valignano 2016), que se tratará en el último capítulo.

sentó en la primera, no entraremos en detalle, se analizará en el capítulo 4 de esta tesis las acciones concretas de Valignano en lo que respecta a la publicación de los libros de enseñanza de latín.

Antes de concluir el presente capítulo es prudente recordar que el contexto⁸⁷ tan favorable que encontró Valignano a su llegada en 1579, se encontraba precedido (y favorecido) por los incipientes esfuerzos de unificación de Oda Nobunaga –quien había entrado triunfalmente a Kyoto en 1568 y expulsado al último *shōgun* Ashikaga, Ashikaga Yoshiaki (1537-1597) en 1573–. Su asesinato en 1582, apenas unos meses después de la partida de Valignano, significará no sólo la pérdida de un aliado, sino también el comienzo de la hegemonía de Toyotomi Hideyoshi (1537-1598).

La gran influencia que llegaron a tener los jesuitas, ejemplificada en el caso de Arima Harunobu quien fue rescatado de un asedio en 1579 gracias a la intervención de Valignano a cambio de su conversión (Elison 1991, 333-4) comenzará rápidamente a decaer en los siguientes años⁸⁸. Gaspar Coelho (1531-1590) vice-provincial de Japón actuará exitosamente como mediador entre Ōtomo Yoshishige y Toyotomi Hideyoshi cuando el primero fue invadido por Shimazu Yoshihisa (1533-1611) de Satsuma en 1586⁸⁹; pero el precio de esa

⁸⁷ Un excelente resumen de los sucesos ocurridos entre 1582-1598 se encuentra en Jennes (1973, 55-62).

⁸⁸ Ōtomo Yoshishige de Bungo, uno de los defensores más leales de los misioneros murió en 1587 y su hijo Ōtomo Yoshimune (1558-1610) apostató y persiguió al cristianismo como consecuencia del edicto de expulsión de Hideyoshi (Elison 1973, 25). Destacó toda su vida por su incompetencia como militar y político; su ineptitud y cobardía durante la invasión a Corea provocaron la ira de Hideyoshi. Toshimune y perdió el dominio de Bungo como castigo en 1593 (Elison 1991, 355). En general veremos que mientras que los *daimyō* cristianos más capaces y leales fueron paulatinamente muriendo, a partir del edicto de prohibición de Hideyoshi de 1587 –y del exilio de Takayama Ukon (1552-1615) (Boxer 1951, 145-6)–, los nuevos *daimyō* se volvieron cada vez más reticentes a la conversión (Elison 1991, 362-63).

⁸⁹ Esta invasión provocó el cierre del noviciado de Usuki, del colegio de Funai y del de Arima (Elison 1991, 343 y 352) (Elison 1973, 69-70).

mediación será alto, ya que su imprudencia será, posiblemente, uno de los motivos por los cuales Hideyoshi terminará por decretar sus famosos edictos de expulsión y prohibición en 1587⁹⁰ (Elison 1991, 347-53).

A pesar de este revés, Valignano logró estabilizar la situación a su regreso en 1590 valiéndose de sus excepcionales habilidades diplomáticas y arguyendo la importancia económica de la presencia de los jesuitas en Japón. De los doscientos cincuenta establecimientos y propiedades de la Compañía en Japón, sólo sesenta habían sido destruidos. Hideyoshi accedió a no aplicar sus edictos siempre y cuando los misioneros fueran discretos y no fomentaran actividades iconoclastas o sediciosas (Boxer 1951, 152-3). El apoyo de los *daimyō* cristianos fue vital (Vu Thanh 2016a, 84).

La llegada de las órdenes mendicantes en 1593 dificultó todavía más el trabajo de los jesuitas pues rápidamente se enfrentaron los distintos modelos de evangelización y surgió una disputa que ha sido discutida a cabalidad en otros lugares⁹¹ (Boxer 1951, 154-71 y 230-47, Elison 1991, 363-4, 1973, 80, Vu Thanh 2016a, 85-90). Una de las consecuencias de estas disputas –sumada al incidente del galeón San Felipe de 1596 (Elison 1973, 136-39)– fue el primer gran martirio de 1597 (Boxer 1951, 166-7). Si bien esto provocó que los jesuitas fueran

⁹⁰ Fueron muchas la imprudencias que cometió Coelho en sus encuentros con Hideyoshi, por ejemplo: el sugerir que podía valerse de su influencia con los *daimyō* cristianos para crear una alianza militar (es decir, se mostró dispuesto a intervenir en asuntos de política interna) o el recibir a Hideyoshi a bordo de un barco de guerra armado y ofrecerse a proveerlo de dos barcos portugueses armados para su proyecto de invasión a Corea; la descripción detallada de estos episodios se encuentra en Boxer (1951, 141 y 145-151) y Elison (1991, 347-8, 352-3 y 359-365) el texto de los edictos se puede consultar en de Bary, Gluck, and Tiedemann (2005, 165-71) o en Elison (1973, 112-18). No era esta la primera vez que los jesuitas intervenían en asuntos militares, como Hideyoshi seguramente recordaba muy bien (Elison 1973, 49-51 y 91-2). A pesar de lo que los jesuitas arguyen, la decisión de Hideyoshi fue racional y coherente con su política interna (Elison 1973, 117-20).

⁹¹ Un resumen de los conflictos entre los jesuitas y las órdenes mendicantes se encuentra en Jennes (1973, 69-78).

todavía más discretos, Hideyoshi permaneció firme en su postura moderada⁹² hasta su muerte en 1598, año en que Valignano llegó a Japón para su tercera y última visita (Boxer 1951, 170-2 y 179).

A la muerte de Hideyoshi, los misioneros se percataron rápidamente de la poderosa influencia de Tokugawa Ieyasu (1543-1616) y obtuvieron durante la primera década de su hegemonía un trato bastante cordial y fructífero⁹³(Elison 1973, 140 y 148-49), principalmente a través de João Rodrigues Tçuzu (1561-1633)⁹⁴, al punto que éste se sintió en la confianza de pedirle que abrogara el edicto de expulsión de Hideyoshi, cosa que no consiguió (Boxer 1951, 180, Elison 1991, 365, Laures 1954, 132-34).

⁹² Con excepción de eventos esporádicos como la quema de una iglesia y pocas casas en Nagasaki en 1592 (Boxer 1951, 178, Elison 1973, 132-33), Hideyoshi siempre actuó de manera pragmática con los misioneros (Elison 1991, 363), al punto que el mismo Valignano, en sus *Obediencias* de 1592, escribió que, en general, la misión había obtenido más beneficios que perjuicios del gobierno de Hideyoshi (Boxer 1951, 177). Un ejemplo de lo compleja que era la relación entre Hideyoshi, los jesuitas, los portugueses, las órdenes mendicantes y los españoles se encuentra el artículo de Álvarez-Taladriz (1940). Un buen resumen de los sucesos de estos años de «tolerancia restringida» (1587-1598) se encuentra en Jennes (1973, 62-68).

⁹³ A pesar del hecho de que muchos *daimyō* cristianos habían combatido en contra de Ieyasu en Sekigahara (1600), este no mostró enojo al respecto pues muchos también habían estado de su lado; Boxer considera que los primeros años de la hegemonía de Tokugawa fueron un periodo de expansión fructífera, aunque breve (1951, 181-187). Esto no significa que no haya habido pérdidas considerables para la misión jesuita. Como consecuencia de esta primera etapa del conflicto que terminó en la batalla de Sekigahara, murieron, entre otros, el *daimyō* cristiano Konishi Yukinaga (1555-1600) –destacado general leal al clan Toyotomi– y su hijo; así como Gracia Hosokawa (1563-1600) esposa del *daimyō* Hosokawa Tadaoki (1563-1646), ferviente cristiana y promotora del cristianismo. Oda Hidenobu (1580-1605), hijo de Oda Nobunaga y también cristiano, fue exiliado de su provincia de Gifu y murió poco después en circunstancias sospechosas (Jennes 1973, 87-89). El recuento más detallado de la relación entre Tokugawa, los *daimyō* cristianos y la crisis de 1600 se encuentra en Oliveira e Costa (2003).

⁹⁴ Apodado «Tçuzu» por el término japonés *tsuujī* (通事) que significa «intérprete». Rodrigues era no sólo el intérprete de Ieyasu, también fungía como su agente comercial e intermediario (Jennes 1973, 91, Cooper 1974, 199, Boxer 1951, 244-5).

En 1601, el obispo Luis Cerqueira⁹⁵ S.J. (1551-1614) ordenó a los primeros sacerdotes japoneses. Ese mismo año se inauguró el seminario de Nagasaki (Elison 1973, 70, Vu Thanh 2016a, 42). En 1606 se anexó una escuela de educación primaria a este (Elison 1973, 65).

Alessandro Valignano murió el 20 de enero de 1606 en Macao mientras preparaba ansiosamente una visita a China; deseoso sin duda de ver el progreso que Mateo Ricci (1552-1610) había hecho en ese país siguiendo el modelo de acomodación que el mismo Valignano había formulado y defendido en Japón.

La exposición del presente capítulo nos permite concluir que durante el período 1579-1603 –años en que Valignano fue visitador en Japón– sí que hubo un intento formal y sistemático de enseñanza de latín a algunos japoneses, que la idea provino del mismo Valignano, quien ya la había considerado durante su estancia en la India y que el proyecto de enseñanza de latín estaba esencial e inextricablemente relacionado con su propuesta de formación de un clero nativo, que necesariamente requería de una formación académica e intelectual⁹⁶.

⁹⁵ La decisión de crear una diócesis se tomó en 1588, hemos visto que las discusiones sobre la idoneidad de esta medida eran todavía anteriores. El primer obispo de Japón, Sebastião de Morais S.J. (1536-1588) murió en un naufragio en Mozambique antes de poder poner pie en Japón, su sucesor Pedro Martins S.J. (1542-1598) llegó a Japón en 1596. La pelea entre jesuitas y mendicantes –especialmente el incidente del galeón San Felipe– ocuparon la mayor parte de su tiempo y energías (Vu Thanh 2016a, 89); murió en el transcurso de un viaje a Goa, buscaba entrevistarse con el virrey para tratar de impedir la llegada de más mendicantes a Japón (Boxer 1951, 162-170, Vu Thanh 2016a, 37-41). Si bien el obispo Cerqueira llegó a Japón con la misión de aplicar las reformas surgidas del Concilio de Trento en Japón (Vu Thanh 2018), asuntos como los acalorados enfrentamientos entre jesuitas y mendicantes serán un obstáculo constante en su actuación; Boxer (1951, 170) concluye que «the friars were virtually the bane of his existance».

⁹⁶ Hasta qué punto es interesante (e incluso sorprendente) que precisamente Valignano –férreo defensor de una política de acomodación por parte de los europeos a la cultura japonesa– haya abogado por la enseñanza de una lengua europea se discutirá en el capítulo cuatro. Evidentemente esto tiene implicaciones más profundas que el simple hecho de querer hacer frente a *padroado real* y su influencia sobre las misiones de la Compañía de Jesús en Asia a través del idioma o el buscar dar a los nativos acceso a libros impresos en Europa.

Hemos visto también que la supuesta prohibición de Cabral a la enseñanza del latín a los japoneses es, en el mejor de los casos, una acusación anacrónica de Valignano; pues hemos señalado en el capítulo anterior que no tenemos ningún tipo de evidencia que pudiera sugerir que antes de la llegada de Valignano alguien haya siquiera intentado enseñar latín a los nativos. Igualmente hemos visto que tanto en la consulta de 1579 como en la consulta de Bungo de 1580, Cabral votó a favor de la enseñanza del latín en los seminarios. En general considero que hay que revalorar de manera más sutil y juiciosa sus decisiones y su política.

Por último, hemos mostrado que los grandes logros de Valignano y sus colegas en términos materiales (como la construcción de iglesias y escuelas o la obtención de dinero a través del intercambio comercial con los portugueses o el cobro de impuestos en Nagasaki) y humanos (como el número y calidad de los conversos); se debía a un contexto político muy propicio pero esencialmente inestable⁹⁷.

A pesar de que los primeros años de la hegemonía Tokugawa hayan sido fructíferos y generosos con los misioneros, hemos visto que ya se veían señas de que el contexto que favorecía a los misioneros⁹⁸ estaba llegando a su fin. En el siguiente capítulo veremos cómo

⁹⁷ Elison (1973, 20-29) ofrece un breve panorama de esto, el caso del clan Ōmura es un excelente ejemplo (Elison 1973, 90-2); para más detalles véase el segundo capítulo de Vu Thanh (2016a, 59-107).

⁹⁸ Por ejemplo, la unificación política de Japón hacía imposible el apoyarse en *daimyō* individuales en contra del gobierno central. Igualmente, la paulatina muerte o exilio de los *daimyō* cristianos más competentes y dispuestos a defender su nueva religión y la incapacidad de los misioneros de convertir a nuevos *daimyō* era una señal inequívoca de un cambio profundo. La llegada de las órdenes mendicantes provocó un problema estructural, pues los métodos de conversión, evangelización y prédica no podían haber sido más contrastantes (Boxer 1951, 162), lo que a la larga se convirtió en un problema político por el temor y la suspicacia que provocaban en los japoneses los métodos evangelizadores de las órdenes mendicantes. Posiblemente el ejemplo más claro de este cambio sea el hecho de que la sede oficial del obispo de Japón (nombrado en 1588) era la ciudad de Funai en la provincia de Bungo, hasta ese entonces la provincia más cristianizada (Vu Thanh 2016a, 63-4), pero desde la batalla de Sekigahara en 1600 la provincia de Bungo fue paulatinamente abandonada por

los últimos soportes estructurales de la misión jesuita (como su monopolio como embajadores culturales e intermediarios económicos) se perderán y con ellos la única utilidad que tenían para el nuevo régimen.

los jesuitas, tanto Pedro Martins como Luis Cerqueira sólo vieron una sede episcopal en plena decadencia y pasaron la mayor parte de su tiempo en Nagasaki, la sede episcopal *de facto* (Vu Thanh 2016a, 37 y 41-2).

III. 1604-1640. La educación jesuita durante el régimen Tokugawa.

El presente capítulo pretende ilustrar la manera en que la misión jesuita, incapaz de reaccionar a los cambios en el contexto político, social y económico⁹⁹ que la habían dejado en una posición de extrema vulnerabilidad, finalmente será proscrita y perseguida por el régimen Tokugawa a partir de 1614, y el contacto de Japón con el mundo europeo será limitado a sólo los holandeses a través del puerto de Deshima en Nagasaki como consecuencia de la así llamada política del *Sakoku* (鎖国) o «País cerrado» a partir de la década de los 30 y de manera definitiva a partir de 1640.

En lo que respecta al tema de investigación de la presente tesis, veremos cómo las instituciones educativas jesuitas serán sistemáticamente destruidas; paulatinamente cualquier actividad educativa o evangelizadora será circunvalada y limitada a Nagasaki y, eventualmente, a la clandestinidad. Veremos también como el proyecto de la formación del clero nativo de Valignano encontrará muchas dificultades y obstáculos.

Hemos visto que desde 1600 la región de Bungo había sido paulatinamente abandonada y posteriormente la provincia de Ōmura también se perdió en 1605 luego de que Ōmura Yoshiaki (1568-1615) se enemistara con los jesuitas y apostatará a causa de una disputa

⁹⁹ Como la unificación de Japón bajo el régimen Tokugawa y la llegada de nuevas fuentes de intercambio comercial como los ingleses y holandeses que rompieron con el monopolio de los portugueses y españoles; sumados a la muerte o apostasía de los *daimyō* cristianos más prominentes y a la debilidad estructural de la misión –enfaticada con la llegada de las órdenes mendicantes–. Los problemas que la llegada de los mendicantes causaron a los jesuitas han sido discutidos cabalmente en otros lugares (Boxer 1951, 154-71 y 230-47) (Elison 1991, 363-4, 1973, 80, Vu Thanh 2016a, 85-90). El papel de los jesuitas como intermediarios comerciales y el cambio que ocasionó la llegada de los mercaderes holandeses e ingleses es analizado en detalle por Boxer (1951, 249-307 y 365-6).

territorial (Vu Thanh 2016a, 37, 41, 93 y 98, Boxer 1951, 186), a pesar de estas y otras dificultades Boxer (1951, 187 y 230) afirma que la misión nunca fue más próspera que durante los primeros doce años del gobierno Tokugawa.

En 1611, Japón había sido elevado al rango de provincia de la Compañía de Jesús, independiente de Goa (Vu Thanh 2016a, 28). El obispo Cerqueira dedicaba sus energías al proyecto de Valignano y a la aplicación –parcial y selectiva– de los principios de Trento (Vu Thanh 2018); en esto seguía una política doble, por un lado una de adaptación como jesuita y otra como obispo (Vu Thanh 2016a, 41-2 y 44). Desde 1590, había un constante envío de alumnos japoneses a Macao para su entrenamiento y eventual ordenación (Vu Thanh 2016a, 30). A pesar de los problemas que ya hemos mencionado, superficialmente todo parecía augurar un futuro prometedor para la misión.

Los años de 1601 a 1614 fueron especialmente benévolos para el estudio del latín. Sabemos que algunos japoneses lo aprendieron muy bien y se convirtieron en profesores de latín, como Sixto Iyo (1570-1633) y Miguel Matsuda (1580-1633). Profesores como Alvaro Dias (1554-1619) y Vicente Ribeiro (1577-????) se valieron de la Gramática de Álvarez (1594) y del diccionario trilingüe (1595), ambos publicados en Amakusa para mejorar considerablemente la enseñanza de la lengua (Taida 2017, 578).

El capitán inglés Will Adams (1564-1620), quien había llegado a Japón en 1600, rápidamente se hizo un espacio en la corte Tokugawa y eventualmente reemplazaría a João Rodrigues Tçuzu como agente comercial de Ieyasu; se caracterizó por su actitud hostil hacia los misioneros católicos y nunca desaprovechó alguna oportunidad de hablar mal de ellos en la

corte (Boxer 1951, 290). La instalación definitiva de los holandeses se dio en 1609 con la apertura de la factoría de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales en Hirado, lo que rompió el monopolio que los portugueses y españoles tenían como intermediarios comerciales entre China y Japón. En 1613 la Compañía Británica de las Indias Orientales también obtuvo permiso de abrir una factoría en Hirado, donde permanecieron hasta su bancarrota en 1623; su jefe, Richard Cocks (1566–1624) tampoco perdió oportunidad alguna de acusar a los misioneros católicos de planear una invasión a Japón, entre otras cosas (Boxer 1951, 310-11, Üçerler 2018, 335-6). A partir de ahora, ni el nuevo gobierno Tokugawa ni los *daimyō* se verían obligados a mostrarse tolerantes con el cristianismo por motivos económicos¹⁰⁰ (Vu Thanh 2016a, 103).

Posterior a la pérdida de Ōmura en 1605, los jesuitas perderán la provincia de Arima en 1612. La principal causa fue el famoso incidente del barco *La Madre de Dios*¹⁰¹ en 1610; que fragilizó la relación entre los jesuitas e Ieyasu. Arima Harunobu intentó interceder a favor de los misioneros pero se vio atrapado en una estratagema de Ieyasu, quien ofreció la mano de su hija adoptiva Kunihime (1595-1649) al hijo de Harunobu, Naozumi (1586-1641), quien estaba casado con la sobrina del fallecido Konishi Yukinaga. Esta oferta era imposible de

¹⁰⁰ Boxer (1951, 244-5) señala que muchos jesuitas habían expresado que habrían sido expulsados mucho antes de 1614 si no hubiera sido porque eran considerados como intermediarios indispensables para el comercio. Otro detalle significativo es la imagen tan positiva que Hideyoshi e Ieyasu tenían del comercio y de los mercaderes. Hidetada (1581-1632), por otra parte, veía con malos ojos el comercio (Boxer 1951, 331). En varias ocasiones Ieyasu contuvo su ira con los jesuitas debido a su importancia para el intercambio comercial y constantemente intentó abrir nuevas rutas comerciales (Boxer 1951, 267, 277, 283, 297, 301, 309 y 313). Incluso después de 1614, Ieyasu y otros influyentes miembros de su gobierno –no favorables a los cristianos– continuaron invirtiendo en el comercio portugués (Boxer 1951, 305). Ieyasu dio muestras de preocupación por el futuro del comercio si llevaba a cabo su edicto de expulsión (Boxer 1951, 324, Jennes 1973, 91-7).

¹⁰¹ Durante una pelea en Macao, unos japoneses habían sido aprehendidos por órdenes del capitán mayor de *La Madre de Dios*, André Pessoa (1560–1610); la noticia de este incidente llegó a oídos de Tokugawa Ieyasu, quien ordenó a Arima Harunobu que capturara la nave mientras esta se encontraba en Nagasaki; viéndose sin posibilidades de escapar, el capitán prefirió prender fuego al polvorín y hundir la nave antes que entregarla. Boxer (1951, 270-85) describe el episodio –y la desafortunada intervención de los jesuitas– con gran detalle.

rechazar, pero este nuevo matrimonio no podía ser tolerado por los misioneros, por lo que el clan Arima se alejó irremediabilmente de la Iglesia.

Para empeorar la situación, durante los años anteriores a 1612, Arima Harunobu –deseoso de recuperar los territorios de Isahaya y Kōjiro (en la provincia de Hizen) que había perdido en conflictos anteriores– sobornó a Okamoto Daihachi¹⁰² (¿???-1612) para lograr este propósito, al fracasar, intentó valerse de un jesuita como intermediario ante Ieyasu, también en vano. Finalmente Harunobu apeló directamente a Ieyasu en 1612, Naozumi aprovechó la situación para delatar a su propio padre y a Okamoto. Okamoto fue ejecutado por falsificación de documentos no sin antes acusar a Harunobu de planear el asesinato de Hasegawa Fujihiro–cuya hermana era concubina de Ieyasu (Boxer 1951, 263 y 276)–; como este último había sido nombrado directamente por el gobierno central y no por un *daimyō*, Ieyasu interpretó todo el suceso como una conspiración contra el régimen Tokugawa, por lo que Harunobu también fue ejecutado; con su muerte los jesuitas perdieron al último *daimyō* cristiano con capacidad de intervenir a su favor¹⁰³ (Vu Thanh 2016a, 104, Boxer 1951, 314-5 y 329).

¹⁰² Un cristiano que trabajaba para el rōjū (老中) –o miembro del consejo de ancianos– Honda Masazumi (1566-1637), quien era el principal consejero de Ieyasu para la redistribución de territorios. Okamoto tuvo la osadía de aceptar el soborno y de falsificar documentos shogunales que prometían la eventual entrega de estos territorios; y culpó a Hasegawa Fujihiro (1567-1617), gobernador de Nagasaki, de haber intervenido para que la entrega no se llevara a cabo.

¹⁰³ No sólo los jesuitas perdieron una provincia entera y a un valioso aliado y protector, sino que el incidente de Okamoto Daihachi los dejó muy mal parados, pues nadie ignoraba el hecho de que tanto Okamoto como Harunobu eran cristianos y que Harunobu había intentado valerse de los jesuitas en la corte Tokugawa para recuperar territorio. Todo esto no podía sino dar credibilidad a las acusaciones de complots y conjuras que desde el incidente del galeón San Felipe en 1596 pesaban sobre los misioneros católicos y que eran constantemente avivadas por los ingleses y holandeses como Will Adams. Para colmo, Ieyasu estalló en cólera cuando se enteró de que una multitud de creyentes se había reunido en la ejecución de unos cristianos para rezar y cantar himnos, organizados de acuerdo a sus cofradías, lo que confirmó su sospecha de que el cristianismo era propenso a fomentar la rebelión (Boxer 1951, 330). Muestras similares de apoyo a los mártires por parte de los conversos eran bastante comunes y, para el régimen, desconcertantes (Boxer 1951, 342-3, Üçerler 2018, 328).

Ese mismo año, Ieyasu prohibió el cristianismo en Kyoto y en 1614 ordenó a los misioneros abandonar Japón prohibiendo el cristianismo en todo el archipiélago¹⁰⁴ (Boxer 1951, 317-8). A partir de este año la misión jesuita entrará en la etapa de clandestinidad. Las persecuciones se intensificaron con la muerte de Ieyasu en 1616 (Jennes 1973, 130-3). Su hijo Hidetada (1581-1632) iniciará las persecuciones, que serán continuadas por su hijo Iemitsu (1604-1651) cuando este sea nombrado *shogun* en 1623, este último iniciará la política del «país cerrado» o *Sakoku*. Iemitsu se caracterizó por una crueldad sanguinaria y un odio particular hacia los cristianos (Boxer 1951, 336-7 y 362, Jennes 1973, 138-43); la rebelión de Shimabara en 1637 –conflicto provocado por la actitud violenta y despótica del *daimyō* Matsukura Katsuie (1598-1638), que fue interpretada como una rebelión «cristiana» contra el régimen Tokugawa– no hizo sino confirmar la opinión general de que el cristianismo era peligroso para el régimen (Vu Thanh 2016a, 105, Boxer 1951, 375- 83).

Como bien señala Vu Thanh (2016a, 106), la ausencia de establecimientos fijos y el carácter clandestino de la misión a partir de 1614, hacen imposible conocer de manera precisa las actividades de los misioneros jesuitas que decidieron permanecer en Japón. Lo que sí es seguro, es que los testarudos intentos de los misioneros por salir de los confines de Nagasaki –donde fueron tolerados durante los años 1613-1618–, provocaron la ira de Hidetada y el confinamiento de todo extranjero a Nagasaki y Hirado (Boxer 1951, 331-2). La misión

¹⁰⁴ Si bien Tokugawa no aplicó su edicto de prohibición inmediatamente, ocupado como estaba en los preparativos de la campaña final contra Toyotomi Hideyori (1593-1615) quien se encontraba en su castillo de Osaka reuniendo tropas y armas. Tras su derrota y muerte en 1615, Ieyasu se convirtió en el amo incontestable de Japón. No ayudó en nada a la imagen de los misioneros el hecho de que siete religiosos (dos jesuitas, tres monjes y dos nativos) se encontraran dentro del castillo cuando fue tomado, ni que durante la batalla muchos cristianos participaran del lado de Hideyori y, según escribe João Rodrigues Girão S.J. (1558-1629), «había tantas cruces, tantos Jesús, tantos Santiagos en las banderas, tiendas e insignias que usan los japoneses en sus campamentos, que la vista debió haber enfermado a Ieyasu» (Boxer 1951, 331).

japonesa se fue paulatinamente convirtiendo en un lugar imaginario, en una ficción presente en las cartas y catálogos jesuitas –que más tienen que ver con edificadores relatos de martirios y/o fantasías que con la realidad– hasta 1654, año en que finalmente dan por perdida la misión.

Pero incluso mucho antes de 1614, la inestabilidad política de Japón y los accidentes de la historia se habían conjurado en muchas ocasiones para interrumpir la labor educativa de los jesuitas.

El seminario de Arima fundado en 1580, tuvo que ser relocalizado varias veces; en 1587 fue movido a Uragami cerca de Nagasaki en Hirado, antes de la navidad de ese año lo encontramos de nuevo en Arima y poco después en Hachirao en Arima donde permaneció por poco más de dos años y de ahí fue reubicado a Kazusa y en 1592 de nuevo en Hachirao. Ese mismo año los estudiantes se tuvieron que refugiar en Shiki en Amakusa. Luego de la partida de Hideyoshi el seminario pudo regresar a Hachirao; un incendio ocurrido en 1595 obligó a su reubicación en Arie en Arima hasta que en 1597 las persecuciones de Hideyoshi obligaron a su cierre definitivo; en 1598 Pedro Gómez (1535-1600) logró reunir a unos 70 estudiantes en Nagasaki, en 1599 tuvieron que refugiarse de nuevo en las islas de Amakusa y a partir de 1601 el seminario estaba de nuevo en funcionamiento en Nagasaki hasta que la prohibición general del cristianismo en 1614 los forzó a entrar en la clandestinidad; la mayoría de los alumnos partieron a Macao o a Manila para continuar sus estudios (Schilling 1937, 295).

El seminario de Azuchi (1580) tuvo que ser relocalizado en 1582 a Takatsuki después del asesinato de Nobunaga; en 1585 fue movido a Osaka. Como consecuencia de la persecución

de Hideyoshi se movió a Nagasaki en 1587 donde se fusionó con el seminario de Arima (Schilling 1937, 294-5). Suerte similar corrieron el noviciado de Usuki y el colegio de Funai en Bungo, tuvieron que ser desalojados de emergencia por la invasión de Satsuma en 1586 y se instalaron temporalmente en Yamaguchi hasta que el decreto de expulsión de Hideyoshi los obligó a cerrar definitivamente en 1587 (Schilling 1937, 295).

Vemos que la historia de las instituciones educativas fundadas por Valignano es igual o más caótica y accidentada que la de las escuelas de catecismo anteriores a 1580. Schütte (1968, 693-708, 1954, 248-53) ofrece un excelente resumen de los vaivenes que obligaron a la constante huida y reubicación de los colegios y seminarios, lo que impidió una aplicación constante del plan educativo de Valignano, factor que sin duda contribuyó a los decepcionantes resultados que se mencionarán más adelante.

En retrospectiva es fácil juzgar, como lo hace Alison, la incompatibilidad del cristianismo con la ideología Tokugawa (Alison 1973, 9, 48-9, 54 y 85); hoy nos resulta evidente que las posturas doctrinales, polémicas y fundamentalmente excluyentes¹⁰⁵ de los misioneros católicos y la premisa de lealtad a un Dios por encima de un soberano terrenal llevada a sus máximas consecuencias era un cuestionamiento al régimen Tokugawa y podía ser usado como justificante para la desobediencia y la rebelión (Alison 1973, 10 y 233-4). Alison (1973,

¹⁰⁵ La firmeza –o testarudez– con que los jesuitas se rehusaron en medio del peligro a aceptar que los conversos fingieran participar en ritos shinto o budistas para evitar el peligro es sorprendente (Boxer 1951, 232 y 355). También lo es la candidez –o inconsciencia– con que los mismos misioneros exhortaban a los conversos al martirio en un tratado de 1615, donde explícitamente se arguye que el cristiano debe ser leal a Dios por encima de su familia o su gobernante (Boxer 1951, 340-1).

8) señala que al menos el budismo, en su abstracción podía, casi siempre, ser tolerado, aunque sea por su larga historia y su firme arraigo en Japón.

Que la decisión de prohibir el cristianismo no se debía a un celo o fanatismo anticristiano, lo podemos comprobar por el hecho de que Hayashi Razan (1583-1657), después de haberse valido del apoyo político de Ieyasu para convertir a la escuela de Zhu Xi (1130-1200) en la ideología oficial de régimen Tokugawa¹⁰⁶ (Maruyama 1974, 14-17), persiguió en 1651 a los seguidores de la escuela de Wang Yangming (1472-1529) por sus enseñanzas heterodoxas; en eso –dice Razan– eran lo mismo que los jesuitas (Elison 1973, 235-6). Por exactamente la misma razón y valiéndose del mismo lenguaje con el que condenaban a los cristianos, los intelectuales del régimen Tokugawa, desde Razan hasta Tōko Fujita (1806-1855) condenaron y persiguieron a la secta budista de la Verdadera Tierra Pura 浄土真宗 (Jōdo Shinshū) (Elison 1973, 252-3). Vemos claramente que no sólo se persiguió a los cristianos sino a cualquier secta o grupo cuyas enseñanzas pudieran ser usadas para cuestionar al régimen.

Es necesario también aclarar que la así llamada política del *Sakoku*¹⁰⁷ no era una política aislacionista que buscara cortar los lazos de Japón con el mundo exterior, esto es una visión occidental que ve en los edictos publicados en la década de 1630 una «ruptura» de la política

¹⁰⁶ Boot (1983) analiza en su tesis doctoral el papel de Fujiwara Seika (1561-1619) y Hayashi Razan en la adaptación del neoconfucianismo a Japón. Ambos adoptaron una versión extremadamente dogmática y ortodoxa de la escuela de Zhu Xi; se puede afirmar que los neo-confucianos japoneses partidarios de estas posturas no hicieron más que describirlas y propagarlas; de igual manera, dado que el neoconfucianismo Tokugawa servía como fuente de ética práctica, se adoptó la forma más extrema del rigorismo moral que aborrecía a los deseos humanos (Maruyama 1974, 33-34).

¹⁰⁷ El mismo nombre de *Sakoku* es una muy tardía traducción japonesa (1801) de la traducción holandesa de un pasaje de la *Historia de Japón* de Engelbert Kaempfer (1651-1716) y no se generalizó su uso sino hasta época Meiji (1868-1912). Lo que en realidad expidió el gobierno Tokugawa fueron *Kaikin* (海禁) o «prohibiciones marítimas», siguiendo el modelo (y terminología) de la dinastía Ming (1368-1644) (Toby 1977, 323-4).

exterior japonesa (Toby 1977, 325), en realidad el gobierno Tokugawa ejerció una política exterior muy dinámica y creativa, diseñada para legitimarse y colocarse en el centro de un nuevo sistema de relaciones internacionales determinado por Japón que incluiría a Japón, a las islas Ryūkyū, a Corea, Holanda y que pretendía también incluir a China¹⁰⁸. El gobierno Tokugawa no buscaba sino la preservación de la soberanía japonesa¹⁰⁹, la legitimidad del régimen y la paz interior; y el cristianismo presentaba un riesgo para estos tres objetivos (Toby 1977, 359) (Boxer 1951, 338).

El hecho de que la cristiandad haya logrado sobrevivir durante mucho tiempo apoyándose en las cofradías¹¹⁰ o en los mercaderes portugueses para hacerse pasar por mercaderes o para esconderse de las autoridades (Boxer 1951, 366-8) es una de las razones por las que el gobierno Tokugawa finalmente optó por limitar estrictamente los puntos de acceso de los europeos a Japón pues, literalmente, estaban actuando como una secta que conspiraba para

¹⁰⁸ El artículo de Toby (1977) resume excelentemente el argumento según el cual es incorrecto interpretar la así llamada política de *Sakoku* como un movimiento aislacionista; todo lo contrario, buscaba normalizar las relaciones con Corea después de las invasiones de Hideyoshi de 1592 y 1598 y, en un principio, era un intento de reentrar en contacto con el mundo diplomático chino (Toby 1977, 329-30), una vez más las pretensiones japonesas de ser incluidos en el modelo diplomático Chino en un plano de igualdad hicieron fracasar el restablecimiento de relaciones oficiales con China (Toby 1977, 332-6) aunque se logró el restablecimiento de relaciones comerciales con la llegada al poder de los manchúes en 1644. Toby (1977, 337-43) muestra que la llegada de embajadas era parte esencial del plan de legitimación de Hidetada posterior a la destrucción del clan Toyotomi en la batalla de Osaka en 1615. En el libro de Toby (1984), *State and Diplomacy in Early Modern Japan. Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu*, se encuentra un detalladísimo análisis de la diplomacia Tokugawa.

¹⁰⁹ No olvidemos que gente como Cabral o los mendicantes criticaban abiertamente la intromisión de los jesuitas en el intercambio comercial como algo impropio y como una injerencia en asuntos terrenales. João Rodrigues Tçuzu llegó a ser tan cercano a Ieyasu que fue nombrado consejero del gobernador de Nagasaki, situación que despertó celos y rencores generalizados –entre europeos, portugueses incluidos, y japoneses– y era constantemente objeto de todo tipo de acusaciones hasta que fue reemplazado por Adams y expulsado de Japón (Boxer 1951, 244-6 y 290). Tanto era el miedo de las autoridades shogunales de un ataque por parte de los españoles, que llegaron a considerar un ataque preventivo a Manila, aparentemente sólo la rebelión de Shimabara pudo poner fin a estos planes (1637-8) (Boxer 1951, 373-4). Durante las torturas, las autoridades se interesaban particularmente en obtener confesiones relativas a los planes de invasión por parte del papa o del rey de España (Boxer 1951, 394-5).

¹¹⁰ Organizaciones de conversos laicos, principalmente dedicadas a labores humanitarias y de apoyo social. Un excelente estudio acerca de la Casa de la Misericordia de Nagasaki es la tesis de maestría de Hernández Vázquez (2014).

desobedecer la ley (Boxer 1951, 331-2 y 356-8). En el edicto del 5 de julio de 1639 que ponía fin al intercambio comercial con Portugal, explícitamente se señala la colaboración entre los mercaderes y los jesuitas como justificante de la medida (Boxer 1951, 384).

Todos los intentos de súplica por parte de las autoridades de Macao por reestablecer el comercio con Japón fueron en vano. En 1640 todos menos trece miembros de una embajada de Macao fueron ejecutados para dejar claras las firmes intenciones del nuevo gobierno de no tolerar ningún tipo de apertura por la cual el cristianismo pudiera entrar a Japón. Incluso la promesa por escrito de las autoridades portuguesas de no permitir a los misioneros servirse de sus barcos para llegar a Japón fueron ignoradas, principalmente debido al descubrimiento de varias comunidades de «cristianos escondidos» o *kakure kirishitan* durante 1657 y 1658; lo que reforzó la determinación del gobierno. Como ya hemos dicho, la llegada de los manchúes al poder en China en 1644 –y el consecuente restablecimiento de relaciones comerciales entre China y Japón– y la existencia de la ruta comercial holandesa significaba que los portugueses ya no eran necesarios para la economía japonesa (Boxer 1951, 385-389).

Pero podemos afirmar que la misión finalmente fracasó no sólo por la presión externa y sus debilidades estructurales, sino porque los mismos jesuitas fueron en muchos sentidos incapaces de llevar a buen puerto el proyecto de acomodación de Valignano, pues perduraron las iniquidades y prejuicios de Cabral, y los nativos encontraron una enorme cantidad de obstáculos para poder ser ordenados sacerdotes, lo que provocó gran descontento en las filas de la misión por parte del elemento clave para su supervivencia, justo lo que Valignano más

había temido¹¹¹. Hasta 1627, en plena época de persecuciones, hay quejas por parte de los nativos de que se les impedía sistemáticamente ordenarse mientras que los *irmãos* europeos eran ascendidos rápidamente. Irónicamente, la persona más opuesta a aceptar la ordenación de los nativos era João Rodrigues Tçuzu, posiblemente el europeo que llegó a tener el mayor conocimiento del Japón y del japonés (Boxer 1951, 218).

Mencionaré sólo los famosos ejemplos de Fabian Fucan (1565–1621), quien, a pesar de haber sido catequista y *dōjuku* por 20 años (Elison 1973, 170) apostató en 1616 (Elison 1973, 154) debido a la injustificable cantidad de emplazamientos, obstáculos y reticencias que los jesuitas pusieron en su camino a la ordenación (Elison 1973, 155-7, Boxer 1951, 338). El caso de Petro Kasui Kibe (1587-1639) es también paradigmático, pues optó por hacer el peligroso viaje a Europa –donde fue alumno del cardenal Roberto Belarmino (1542-1621)– para poder ser ordenado sacerdote y posteriormente regresar a Japón (Elison 1973, 196) (Cieslik 1959). Los jesuitas no dejarán de escribir a sus superiores suplicándoles que no ordenen a ningún japonés que vaya a Europa, obligándolos a pasar por el filtro de la misión en Japón (Hesselink 2016, 182, Elison 1973, 197)¹¹².

¹¹¹ A esto hay que sumar el hecho que Cabral nunca dejó de criticar las acciones de Valignano y el modelo acomodaticio hasta su muerte en 1609 (Elison 1973, 15-16), lo que provocó no pocas molestias a los misioneros en Japón; estas críticas fueron posteriormente usadas por los mendicantes para combatir a los jesuitas.

¹¹² Esta medida es menos irracional de lo que parece, si tomamos en cuenta que ya desde tiempos de Cabral, la falta de autoridad secular que garantizara la disciplina de los sacerdotes había sido motivo de preocupación, Cabral estaba convencido de que si los japoneses eran ordenados sacerdotes los europeos no tendrían manera de controlarlos o disciplinarlos (Schütte 1980, 221). Este temor en parte se había visto confirmado con los casos de rebeldía mencionados anteriormente (Schütte 1980, 244-5) o con el caso de Thomas Araki (1583–1646) otro sacerdote japonés ordenado en Roma que a su regreso fue acusado de no respetar su voto de castidad, se alió varias veces con los mendicantes contra los jesuitas y en general tuvo una actitud arrogante y combativa al punto de delatar a sus compañeros jesuitas durante las persecuciones (Boxer 1951, 263 y 334, Hesselink 2016, 180-5). Sabemos incluso del caso de un ex *dōjuku* que colaboró con las fuerzas shogunales durante la rebelión de Shimabara (Boxer 1951, 382).

Para el año 1614 –año en que Ieyasu publicó su decreto de expulsión (Jennes 1973, 114-21)– sólo había 14 sacerdotes japoneses ordenados (Elison 1973, 71), un resultado muy pobre si tomamos en cuenta que desde que Valignano había inaugurado su proyecto educativo en 1580 habían transcurrido 34 años. No sólo eso, ese año hubo un cisma en el cual muchos *dōjuku* y sacerdotes japoneses repudiaron al sucesor interno de Cerqueira, Valentim Carvalho S.J. (1559–1630) y se aliaron con los mendicantes¹¹³ para oponerse a su nombramiento (Boxer 1951, 236). Su sucesor –Diogo Correia Valente (1568-1633) – sólo pudo ser confirmado en 1618 (Boxer 1951, 226). Para Vu Thanh (2016a, 9) este es el fin de la misión tal y como la conocemos. No sólo había ya una constante tendencia a abandonar el territorio ganado y refugiarse en Nagasaki antes del edicto de expulsión (Vu Thanh 2016a, 31). Sino que todos los esfuerzos y la determinación de proseguir con la misión eran sistemáticamente perseguidos; aunque esto no significa de ninguna manera que la tenacidad de los misioneros disminuyera¹¹⁴.

En una carta fechada el 15 de marzo de 1621, Matheus de Couros (1569-1632) señala que en Nagasaki todavía se enseñaba latín con la intención de que los *dōjuku* pudieran leer el *Compendium catholicae veritatis* de Pedro de Gómez S.J. (1533-1600) (Schütte 1939, 228, Elison 1973, 156). Sabemos que en Arima los jesuitas estuvieron activos, de manera

¹¹³ La llegada de los mendicantes también proporcionó una «vía de escape» para los *dōjuku* descontentos, pues los mendicantes eran mucho más proclives a ordenar a los nativos y no eran, ni de lejos, tan estrictos como los jesuitas en las exigencias académicas (Boxer 1951, 234), al parecer también muchos conversos preferían a los mendicantes (Boxer 1951, 322). Me sorprende no haber podido encontrar análisis académicos acerca de este fenómeno; pues, al menos en este aspecto, los mendicantes fueron mucho más acomodaticios que los jesuitas.

¹¹⁴ No deja de resultar sorprendente que incluso en 1619, en plena clandestinidad y siendo constantemente hostigados por las autoridades shogunales, tanto jesuitas como mendicantes encontraban tiempo para pelear, como en el episodio de Murayama Tōan, un mercader cristiano que fue ejecutado por supuestamente esconder cristianos. Se había enemistado con los jesuitas pero era considerado por los dominicos como un baluarte del cristianismo (Elison 1973, 159-163, Boxer 1951, 333-4). Estuvo también involucrado en el incidente de *La Madre de Dios* (Boxer 1951, 273-6).

clandestina, hasta 1632 (Elison 1973, 218). A pesar de los impresionantes esfuerzos de algunos jesuitas ante la adversidad, Boxer (1951, 225) concluye que en la práctica, el proyecto del clero nativo fracasó.

En 1627 todos los libros publicados por los jesuitas o de origen europeo fueron confiscados y quemados, razón por la cual gran parte de la producción bibliográfica hecha por los misioneros y casi la totalidad de la producida por nativos se ha perdido (Taida 2017, 579). El progreso que los jesuitas estaban teniendo en China preocupaba a las autoridades en Japón por lo que establecieron estrictos controles aduanales y una prohibición de libros impresos por los jesuitas en China.

Son innumerables los ejemplos de resistencia y, eventualmente, martirio que caracterizan esta última etapa de la misión, ríos de tinta han sido derramados en descripciones muy pormenorizadas de la crueldad de las autoridades shogunales y de la implacable determinación de misioneros y conversos en mantener viva a la Iglesia en Japón, es de hecho un tema que sigue ocupando a los académicos –principalmente a los académicos con sensibilidad religiosa– por lo que no lo analizaremos en el presente trabajo¹¹⁵. Sólo mencionaremos que es tanta la atención que los mismos misioneros dedicaban a esto que, con excepción de la carta de Mattheus de Couros, no me ha sido posible encontrar otras referencias directas a la enseñanza del latín posterior a 1614¹¹⁶.

¹¹⁵ Boxer (1951, 347-54) ofrece una buena descripción de los métodos de tortura y ejecución usados en las persecuciones.

¹¹⁶ En cualquier caso, dado que posterior a esta fecha (1614) ya no había, con la excepción de Nagasaki, instituciones educativas en Japón, estos serían, si los hubo, intentos esporádicos de enseñanza del latín. La prioridad era, como la había sido antes de 1574 (Schilling 1931, 3), la supervivencia de la misión.

También es importante señalar que, a diferencia de etapas anteriores, donde los misioneros combatían a los bonzos con tratados y arengas públicas, a veces apoyados o combatidos por algún *daimyō* (Jennes 1973, 97-100); por primera vez hubo un impulso por parte de un gobierno central para que los bonzos escribieran tratados anticristianos (Elison 1973, 230). La mayor parte de los misioneros que abandonaron Japón se concentraron en combatir los ataques de budistas como Suzuki Shōsan (1579-1655) o de los apóstatas como Fabian Fucan o Christovão Ferreira (1580–1650). La apostasía de este último en 1633 causó uno de los más grandes y perennes traumas que la Iglesia católica ha vivido en su larga historia, la idea de que el provincial de la misión apostatará (Boxer 1951, 353 y 390), apoyara a las autoridades shogunales en sus juicios contra los cristianos y escribiera un tratado anticristiano es, incluso hoy, tan intolerable para los investigadores con sensibilidad religiosa; que no dejan de pulular anécdotas o relatos apócrifos según los cuales Ferreira se habría retractado en su lecho de muerte y fallecido como un mártir.

Después de 1633, se hizo cada vez más difícil la llegada de misioneros a Japón y sólo aquellos que tuvieran un vasto conocimiento del país y de su lengua tenían esperanzas de evadir, temporalmente, a las autoridades (Jennes 1973, 147). Un ejemplo de esto es Sebastião Vieira S.J. (1572-1634), sucesor de Ferreira como vice-provincial, quien logró burlar a las autoridades por más de un año antes de ser capturado y martirizado (Boxer 1951, 390). Los últimos intentos por parte de los jesuitas de entrar a Japón después de 1640 son las expediciones de Antonio Rubino (1578-1643) en 1642 y 1643 (Boxer 1951, 391, Üçerler 2018, 333-4); prácticamente todos estos intentos de ingreso a Japón tenían como objetivo conseguir que Ferreira y otros apóstatas retractaran su apostasía (Elison 1973, 199-200) y, de

cualquier modo, eran tantos los peligros y las carencias que me parece inconcebible suponer que la enseñanza del latín haya formado parte de sus planes.

Poner fecha al fin de la misión es algo inherentemente arbitrario, pues depende de qué criterios se tomen en cuenta; 1640 fecha de la última llegada de un barco portugués a Nagasaki podría ser una opción. Jennes (1973, 1 y 147) prefiere 1639, año del martirio y muerte de Petro Kasui Kibe, posiblemente el último miembro de la misión original. Boxer (1951, 248 y 360) prefiere 1650, año en que se publicó el martirologio de António Francisco Cardim S.J. (1596-1659). Esta última fecha parece haber obtenido la mayor aceptación en el mundo académico (Nawata Ward 2015). Aunque hemos visto que autores como Vu Thanh (2016a, 9) consideran la misión, estrictamente definida, como terminada en 1614, a pesar de que hubo intentos muy posteriores de entrada a Japón y hay testimonios de actividad jesuita muy posteriores a esa fecha. Schilling (1931, 3, 1937, 294) considera 1614 como el fin del proyecto educativo jesuita en Japón¹¹⁷.

Para efectos de esta investigación importan realmente poco estas discusiones bizantinas, ya que el último testimonio que me ha sido posible encontrar de enseñanza del latín en Japón por parte de los jesuitas es de 1621 en Nagasaki, posterior a 1618 –año en que terminó la tolerancia de la presencia cristiana en Nagasaki (Boxer 1951, 331-2)– y muy posterior a 1614, año en que la misión se vio reducida a prácticamente Nagasaki y todas las instituciones educativas fueron formalmente clausuradas. No he podido encontrar ningún testimonio de enseñanza del latín posterior a 1614 fuera de Nagasaki, y como ya hemos visto, el proyecto

¹¹⁷ Opinión sensata, sobre todo si tomamos en cuenta que posterior a la expulsión en 1614, sólo quedaron 27 jesuitas en Japón (Üçerler 2008, 162).

de formación del clero nativo de Valignano había encontrado oposición dentro de la misma Compañía lo que condujo finalmente a su fracaso.

El episodio anecdótico de Giovanni Battista Sidotti (1668-1714), quien llegó a Japón en 1708 y fue rápidamente capturado e interrogado por Arai Hakuseki (1657-1725) y posteriormente ejecutado (Elison 1973, 237-8) es digno de mención por la noticia de que Gen'uemon Imamura (1671-1736), intérprete de Hakuseki aprendió latín en la factoría holandesa de Nagasaki para poder comunicarse con Sidotti (Taida 2017, 580). Esto no es imposible, pero es muy improbable que un japonés haya tenido el tiempo o el interés para aprender latín. Otra hipótesis, igual de improbable, es la de Goodman (2013, 46) quien sugiere que Imamura se valió de su holandés para entender el italiano de Sidotti y Sidotti de su latín o italiano para entender el holandés de Imamura. Sea como fuere, aun suponiendo que Imamura haya aprendido latín, lo hubiera aprendido de los holandeses presentes en Nagasaki, por lo que no forma parte del objeto de estudio de esta tesis.

En este capítulo se han descrito brevemente los sucesos que condujeron a la prohibición y persecución del cristianismo en Japón, y con ello al fin de la misión jesuita. Igualmente se ha señalado que las instituciones educativas jesuitas sufrieron muchos reveses y contratiempos y fueron paulatinamente cerradas o reubicadas a Nagasaki, donde desaparecieron formalmente en 1614. A pesar de esto, tenemos un testimonio de enseñanza del latín en Nagasaki en 1621.

Más importante que esto son los decepcionantes resultados del proyecto de formación de un clero nativo y la apabullante evidencia que señala inequívocamente que todos los intentos de

Valignano y de gente adepta a su modelo de acomodación –como el obispo Cerqueira– por mejorar las relaciones entre nativos y europeos y aceptarlos dentro del seno de la Compañía en condiciones de igualdad fracasaron. Con ello la razón de ser de la enseñanza del latín dejó de existir aunque su impartición haya sobrevivido hasta 1621.

IV. Los libros para la enseñanza del latín en el proyecto de Valignano (1580-1603)

En el presente capítulo haré un breve análisis de los libros publicados entre 1580 y 1606 para la enseñanza del latín, con la intención de demostrar que fueron publicados a instancias de Valignano –o escritos por el mismo Valignano– y de mostrar cómo se ajustaban a las necesidades educativas del currículo propuesto por él y aprobado en la Consulta de Bungo entre 1580 y 1581.

Primero que nada, es necesario recordar que, a pesar de lo que los mismos jesuitas dirán sobre la política de acomodación (Elison 1973, 57), esta nunca dejará de ser superficial para los europeos. Aprenderán la ceremonia del té, las normas de conducta de los japoneses y se ajustarán a su cocina, a su vestimenta e incluso a algunas de sus celebraciones populares, pero nunca serán flexibles en cuanto a sus principios morales y en lo que respecta al dogma católico. Elison (1973, 18, 61, 72 y 74) señala correctamente que el peso de la acomodación siempre estuvo del lado de los japoneses, pues eran ellos quienes debían aprender la nueva religión y cambiar su modo de vida de acuerdo con los nuevos preceptos.

Recordemos también que, como lo había sido desde la fundación de las primeras escuelas de catecismo, la prioridad educativa de los jesuitas nunca dejó de ser la formación doctrinal elemental en el catolicismo y la formación moral de los conversos. Es decir, el enfoque general del modelo educativo de los jesuitas en Japón nunca dejó de ser fundamentalmente moral (Üçerler 2000, 76, Schütte 1980, 349), todas las demás ciencias y saberes estaban supeditadas a la formación de virtudes y buenos hábitos; a esto tampoco escapó el latín

(Elison 1973, 65-6). Para evitar la proliferación de ideas peligrosas –y tomando en cuenta que los clásicos occidentales no tenían peso ni renombre entre los japoneses– se decidió en un principio excluir a autores como Cicerón y a los poetas paganos como modelos de instrucción del latín (Wicki 1975, 761-2, Schütte 1980, 349, Hoyos Hattori 2020, 176); Valignano incluso sugirió no enseñar a los doctores de la Iglesia que discutieran opiniones heréticas (Schütte 1980, 348, 1939, 226-7), idea que fue aprobada en la Consulta de Bungo (Schütte 1985, 21). Elison (1973, 66) traduce el pasaje en cuestión y concluye que la pureza doctrinal era el objetivo de la educación jesuita y la rigidez dogmática la base metodológica.

En la práctica los jesuitas tuvieron que hacer espacio para los clásicos occidentales como Virgilio, Cicerón o Quintiliano (Elison 1973, 68); y el hecho es que la selección de libros de enseñanza fue una prioridad (Elison 1973, 67), como lo demuestra el hecho de que Valignano se haya esforzado tanto en llevar una imprenta a Japón, que llegó en 1590 y que, después de una corta estancia en Kazusa, fue trasladada a las islas de Amakusa y después a Nagasaki antes de ser evacuada a Macao debido a las persecuciones del régimen Tokugawa (Kornicki 1998, 125-7).

A continuación, describiré las características de los libros escogidos para la enseñanza del latín y el proceso de selección.

El *Catechismus Christianae Fidei* de Alessandro Valignano (Lisboa, 1586).

Este libro, publicado en Lisboa el mismo año que fue publicada la primera versión de la *Ratio studiorum* en Roma, tiene su origen en la primera visita de Valignano a Japón (1579-1583). Posiblemente Valignano comenzó su composición en 1580 –antes de su viaje a Kyoto– y sabemos de su existencia en forma de borrador por la *carta annua* de 1582 escrita por Gaspar Coelho¹¹⁸. Fróis (1982, 173) también menciona este catecismo en su relación de los hechos ocurridos en 1580, por lo que podemos inferir que tenía una circulación bastante amplia entre los jesuitas en su forma manuscrita.

Sabemos también que con ayuda de japoneses expertos en budismo Valignano se informó de la doctrina budista para poder refutarla y combatirla (Schütte 1985, 67-9). Aunque el mismo Valignano confiesa que hay muchas sectas con doctrinas contradictorias y que él mismo no está seguro de haber entendido bien los postulados de cada una; la falta de una ortodoxia clara y dominante en el budismo parece haberle dificultado mucho su labor (Schütte 1985, 70).

Como hemos visto en el capítulo primero, la composición de catecismos era desde un inicio una de las prioridades de la misión y el catecismo de Valignano no hace, en principio, más que seguir con esta tendencia de componer un manual que resuma los puntos esenciales de

¹¹⁸ En donde se afirma fue traducido al japonés, lamentablemente se perdió esta traducción pero conservamos otros testimonios de su existencia, como el famoso «Biombo de Évora» (Elison 1973, 37)–, el original era posiblemente portugués (Schütte 1985, 69).

la religión católica y que refute al budismo¹¹⁹. Schütte (1985, 69) ha demostrado que jamás fue la intención de Valignano el que se publicara su catecismo y que la versión de Lisboa no correspondía del todo con el manuscrito «original». El catecismo en su versión japonesa era evidentemente de gran importancia y utilidad para los estudiantes, los conversos y los *dōjuku*. El texto de Lisboa es una traducción al latín (de un manuscrito original en portugués o en español) ordenada por el prepósito general Claudio Acquaviva (1543-1615) (Laures 1957, 28-9). No sabemos qué tanto haya circulado en Japón, una de las pocas noticias al respecto es una carta de Valignano a Acquaviva del 22 de diciembre de 1586, donde lamenta el hecho de que sólo dos copias habían podido ser enviadas desde Europa a Japón (Schütte 1940, 271).

A pesar de que posiblemente este libro no haya sido leído en su versión latina por los estudiantes japoneses –o, al menos, no gozó de una distribución amplia– es de gran importancia por dos motivos: Primero, porque el contexto en el que es publicado nos clarifica la desesperación de Valignano para conseguir libros para los recién inaugurados seminarios y colegios en Japón. Schütte (1940, 270) ilustra muy gráficamente los ruegos de Valignano a Roma para que le enviaran un compendio de teología y uno de filosofía que sirvieran de libros de texto, así como «libros de humanidad» en prosa y verso, escritos con elegancia, pero con contenido cristiano. Valignano se apercibió rápidamente de que la misión en India

¹¹⁹ Esta tendencia es mucho más clara si tomamos en cuenta que por estas fechas se publicaron otros catecismos o resúmenes doctrinales en japonés (frecuentemente con caracteres latinos, que respetamos en esta nota), como la *Dochirina kirishitan* y *Sanctos no Gosagyō-no uchi Nukigaki* ambos publicados en Kazusa en 1591, otra *Doctrina Christiana* en Amakusa en 1592, un resumen traducido al japonés de la *Quinta parte de la introducción del Symbolo de la Fe* de Luis de Granada (1504-1588) titulada *Fides no Dōshi* publicado en Amakusa en 1592; otras dos «Doctrinas» publicadas en Nagasaki en 1600 y muchos otros –algunos perdidos o sólo conservados fragmentariamente– que menciona Laures (1957, 37, 39, 41, 43, 62 y 63). Aunque posiblemente estos libros traducidos al japonés hayan dejado poca o nula influencia en Japón debido a la prohibición del cristianismo y al estricto control del régimen Tokugawa, no dejan de ser interesantes y dignos de estudio. Tenemos por ejemplo una traducción al japonés del *Contemptus Mundi* de Tomás de Kempis (1380-1471) o la *Guía de Pecadores* de Luis de Granada publicada en Nagasaki en 1599, ambos reimpressos en 1610 y 1611 (Laures 1957, 51, 60, 77 y 79), al no ser libros escritos en latín o pensados para la enseñanza del latín exceden los propósitos de esta tesis.

no tenía ni los medios materiales ni humanos para llevar a cabo la labor de imprenta, pues había intentado imprimir una selección de cartas de San Jerónimo, pero «a penas se pudieron imprimir quince o 16 epistolas y estas tan mal imprimidas que es una piedad». Valignano consideró a Lactancio como un autor apropiado y pidió en vano que se mandara imprimir una edición con notas para los japoneses en Europa y se enviara a Japón¹²⁰. El catecismo fue el único libro impreso en Europa para ser, eventualmente, enviado a Japón; irónicamente Valignano jamás solicitó la impresión de su catecismo y posiblemente la edición latina nunca tuvo amplia difusión en Japón.

Es en este contexto donde Valignano se percató de la imperiosa necesidad de hacerse con una imprenta para poder proveer a los alumnos japoneses con el material de estudio necesario. Schütte (1940, 272) cita la carta de Fróis de 1587, donde le hace saber al preósito general la imposibilidad económica y el riesgo de importar libros a Japón; le informa también que no era viable hacer a los estudiantes copiar a mano la gramática latina y los demás libros de texto; los mismos padres perdían mucho tiempo en la copia de material y por eso no podían, según Fróis, dedicarle tiempo al aprendizaje del japonés. En general, Fróis lamenta la falta de diccionarios, de misales, breviarios, antologías de canciones y de los mismos *Ejercicios espirituales*.

El otro motivo por el cual el catecismo de Valignano nos interesa es por su génesis. Sabemos que Valignano se valió de japoneses conocedores del budismo para informarse sobre esta religión, el hecho de que las afirmaciones de Valignano sobre el budismo sean, en general,

¹²⁰ Parece haber habido muchas dudas en Roma respecto a la idoneidad de Lactancio (Wicki 1979, 775).

correctas implica que sus ayudantes tenían un excelente dominio del portugués o del español¹²¹ (Laures 1957, 28, Schütte 1985, 67-9).

La edición de Lisboa que conservamos se divide en dos partes¹²². La primera consta de ocho capítulos; está dedicada a la refutación del budismo y la demostración de la falsedad de su doctrina. La segunda parte se divide en cuatro capítulos y está dedicada al modo de vivir cristiano. Tanto el breve análisis de Alison (1973, 38-42) como el extenso resumen de (Schütte 1985, 67-80) del catecismo se enfocan en la primera parte; principalmente por el inmenso valor testimonial de la interpretación de Valignano del budismo (Schütte 1985, 70). Alison (1973, 38) considera el catecismo de Valignano y el diálogo *Myōtei mondō* (妙貞問答)¹²³ de Fabian Fucan escrito en 1605 como las dos polémicas antibudistas más complejas que se hayan producido durante la misión.

Alison (1973, 41) enfatiza la frecuencia con que Valignano argumenta desde una perspectiva moral, ataca las consecuencias prácticas de la sodomía o de la no sacralidad de la vida humana (evidenciadas por el infanticidio y el *seppuku*). Alison (1973, 42) concluye que el discurso de Valignano se basa preponderantemente en consideraciones morales, no

¹²¹ Alison (1973, 38) y el mismo Schütte (1985, 89) ofrecen la hipótesis de que Luis Fróis haya actuado como traductor para Valignano en sus conversaciones con los japoneses; lo cual no necesariamente es incompatible con el éxito de los *dōjuku* en su aprendizaje del portugués o español.

¹²² Dos copias se conservan, una en la colección del rey Manuel de Portugal y otra en el *Liceu de Passos Manuel* en Lisboa (Laures 1957, 29), afortunadamente ambas han sido digitalizadas y se encuentran fácilmente en sitios como Google Books, Europeana o Archive.org.

¹²³ Quizá traducible como «Diálogo sobre cuestiones misteriosas». El estudio académico de referencia sobre este diálogo es Baskind and Bowring (2015). Alison (1973, 257-91) ofrece una traducción del otro famoso texto de Fucan, *Ha Daisu* (破提宇子) o «Destruyendo a *Deusu*», que es el tratado anticristiano que Fucan escribió en 1620, después de su apostasía.

necesariamente teológicas¹²⁴, a pesar del hecho de que el estilo y los argumentos que presenta Valignano, sobre todo en su defensa de la existencia de Dios, son los argumentos típicos de la escolástica (Schütte 1985, 75).

En el mismo tono es su crítica a la situación de violencia y caos que aterrorizaba a la sociedad japonesa –constantemente en guerras intestinas– y responsabiliza de la situación a la religión budista. La descripción tan negativa que hace del Japón evidentemente no estaba pensada para un público europeo¹²⁵ sino para los japoneses mismos que conocían la realidad social del país (Schütte 1985, 85).

Schütte (1985, 89), quien se interesa por el libro como evidencia del método de acomodación de Valignano, concluye que la doctrina cristiana no es presentada de manera abstracta sino práctica y con vistas a hacer una comparación constante entre el ideal cristiano-europeo y la realidad social del Japón; igualmente considera que el intento de Valignano de entender y describir la religión budista es sincero. Polgár (1970, 451 n. 627) nos informa que en 1969

¹²⁴ Valignano condena el hecho de que, en la concepción budista, no haya recompensa para los justos y castigo para los pecadores después de la muerte (Schütte 1985, 78): condena también la facilidad con que algunas sectas ofrecen «el perdón» –bastaba con pronunciar una invocación como «Namu Amida Butsu»– (Schütte 1985, 84) y compara esto con las ideas Lutero (Hoyos Hattori 2020, 174-5); critica violentamente la mentira y la hipocresía de los bonzos que hacen una distinción entre la «doctrina provisional» o *gonkyō* (権教) y la «verdadera doctrina» o *jikkyō* (実教) (Schütte 1985, 80, Elison 1973, 39) precisamente desde un punto de vista ético, para Valignano es injustificable que se enseñe una mentira –que los mismos bonzos la consideran como tal–, aunque sea para lograr la «salvación» de los ignorantes. Valignano gusta de acusar a los bonzos de ser engañabobos que sólo buscan lucrar a costa de la ingenuidad de los demás (Schütte 1985, 82). En la segunda parte de su catecismo, dedicada a la descripción de la moral cristiana, con particular énfasis en los Diez Mandamientos, Valignano enfatiza el hecho de que los sacerdotes católicos no obtienen ningún beneficio personal al renunciar a la vida secular (Schütte 1985, 88).

¹²⁵ Para el cual siempre se buscó dar una imagen positiva de Japón, lo que provocó que gente como Cabral o Valignano tuvieran problemas al buscar formas de hacer llegar a Roma descripciones fidedignas de la situación en Japón. Para las políticas de tergiversación o manipulación de información contenidas en las cartas que eran distribuidas en Europa véase Hoyos Hattori (2015, 107, 2017, 47-8, 54-7, 75 y 77).

se hizo una traducción al japonés del catecismo, no existe ninguna traducción de este a alguna lengua occidental.

El *Christiani pueri institutio* de Juan Bonifacio (Macao, 1588).

El segundo libro que mencionaremos es el *Christiani pueri institutio* (Educación para el joven cristiano) de Juan Bonifacio (1538-1606)¹²⁶. Bonifacio inició la redacción durante la Tercera Congregación General de la Compañía de Jesús en Roma en 1573, muchos de los participantes de la congregación leyeron y aprobaron el primer borrador (Kawamura 2005, 145). La primera edición apareció en Salamanca en 1575 y la cuarta en Burgos en 1588, el mismo año en que Valignano publicó su edición en Macao, Valignano había logrado hacerse con una copia manuscrita de la edición de Burgos (Kawamura 2005, 146).

Es interesante el contexto en que Valignano decidió publicar el *Christiani pueri institutio* en Macao y no esperar su regreso a Japón. En su camino a Europa con la embajada Tenshō (1582-1590), Valignano se había enterado en Goa que había sido nombrado Provincial de India (Schütte 1980, 363) y tuvo que regresar a Macao. A su llegada a Macao se enteró de los edictos de prohibición de Hideyoshi de 1587, y fue en esos años que Valignano decidió

¹²⁶ Juan Bonifacio es una de las figuras más influyentes del humanismo español, su vida y obra han sido analizadas a detalle, sobre todo desde un punto de vista literario; su obra pedagógica, sin embargo, no ha recibido la atención merecida, de hecho nunca ha sido traducida a ninguna lengua moderna (Vergara Ciordia 2006, 28), pero Vergara Ciordia (2006, 33-41, 2012, *passim*) ofrece un excelente resumen y análisis de la edición de Salamanca de 1575 y de la edición de Burgos de 1588 del *Christiani pueri institutio*. La referencia académica estándar para la vida y obra de Bonifacio es González Olmedo (1938).

valerse de la recién adquirida imprenta y del talento del joven japonés Constantin Dourado (1567-1620) –quien había aprendido el oficio de impresor en Lisboa y participado en algunas impresiones en Goa (Kornicki 1998, 125-6)– para imprimir una nueva edición del libro de Bonifacio, con ligeras modificaciones (Kawamura 2005, 144, Vergara Ciordia 2006, 60-1). El libro es en sí mismo interesante, porque es un precursor de la *Ratio studiorum* (1586 y 1599) (Vergara Ciordia 2006, 28 y 30) y porque es un ejemplo del así llamado «humanismo español», que, a diferencia del humanismo italiano –caracterizado por el interés por las tradiciones filosóficas y literarias de la antigüedad pagana– se interesa por el estudio de la tradición bíblica. Como afirma Vergara Ciordia (2006, 29) las tres características de este humanismo son: «una apuesta firme por la educación [...], el cultivo simultáneo de virtud y letras, y la apuesta por una latinidad y retórica ciceronianas que hicieron del lenguaje un instrumento ético, estético y social de primer orden»; tiene un carácter «cristiano, teológico y moral» que lo diferencia de los otros humanismos europeos.

Sabemos que desde su concepción, el libro tenía como propósito la enseñanza «tanto de latinidad como de retórica y moral» (Vergara Ciordia 2006, 30). El libro básicamente es una exposición –con multiplicidad de ejemplos que sostienen cada tesis o proposición– de cuestiones morales (Vergara Ciordia 2006, 32-3). Se divide en cinco partes: La primera comprende seis capítulos y un epílogo y gira en torno al tema de la educación, la educación como obligación de los padres, la educación como un derecho y deber familiar y la apropiada selección de los maestros (Vergara Ciordia 2006, 35).

La segunda parte consta también de seis capítulos y un epílogo y está dedicada a la infancia como etapa de desarrollo clave en el proceso educativo y la importancia de no separar la

virtud de las letras; abundan menciones a ejemplos de anécdotas o eventos «de fuerte impronta moral» (Vergara Ciordia 2006, 36-8). La tercera parte consta de nueve capítulos y un epílogo, es una continuación de la formación moral, pero desde el punto de vista de la religión; los ejemplos citados están orientados a despertar en el niño y en el adolescente el deseo de llevar una vida de piedad, auxilio sacramental y formación religiosa; sobre todo se enfatiza la importancia de estar en guardia contra las herejías (Vergara Ciordia 2006, 38-40).

La cuarta parte se compone de sólo cuatro capítulos y un epílogo, versa sobre la urbanidad o el cultivo de las buenas costumbres sociales (Vergara Ciordia 2006, 40-1). La quinta parte consta de cinco capítulos y un epílogo se concentra en la virtud de la castidad (Vergara Ciordia 2006, 41-2).

Vergara Ciordia (2006, 42-3) analiza las fuentes de los ejemplos citados para la formación moral y concluye que hay un sesgo marcadamente veterotestamentario en las fuentes y, sobre todo, un subyacente presupuesto del valor didáctico de la «historia». Lo más interesante en su análisis de fuentes, es la relación que existía entre las fuentes de Bonifacio y la misión en Japón, pues desde la primera edición, Bonifacio cita las cartas que los misioneros enviaban desde Japón a Europa con motivos edificadores (Hoyos Hattori 2015, 107, 2017, 47-8, 54-7, 75 y 77). Vemos que cita las cartas de personajes como Francisco Javier, Gaspar Vilela o Luis de Almeida, especialmente en la tercera parte dedicada a la religión (Vergara Ciordia 2006, 46 y 49).

En general nos interesa el papel importantísimo que Bonifacio asigna al aprendizaje de la virtud y de la religión (Vergara Ciordia 2006, 56) y el esfuerzo de Valignano por servirse de

las características del libro para usarlo como herramienta en la formación de los estudiantes japoneses; principalmente formación moral pero combinada con la enseñanza del latín y una fuerte impronta de fuentes judeo-cristianas (Vergara Ciordia 2006, 60-1). Como ya se ha mencionado las diferencias entre la edición de Burgos y la de Macao son mínimas (Vergara Ciordia 2006, 56 y 58-9, Kawamura 2005, 146). Y vemos con total claridad el porqué el libro de Bonifacio estaba particularmente adaptado a las necesidades de los jóvenes conversos japoneses y al proyecto de Valignano de un clero nativo. La única copia que se conserva de este libro se encuentra en la biblioteca Ajuda de Lisboa, existe una reimpresión (Bonifacio 1988); esta última es asequible en formato digital en el catálogo de la Biblioteca Nacional de Portugal.

El diálogo *De missione legatorum* de Alessandro Valignano (Macao, 1590)

Junto con el *Christiani pueri institutio*, la gramática de Álvarez y el diccionario trilingüe, el diálogo *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam curiam rebusq[ue] in Europa ac toto itinere animadversis dialogus* es uno de los libros de texto de enseñanza de latín que se usaron en los semanarios y colegios de Japón; a diferencia de los otros tres –que son adaptaciones de libros existentes en Europa–, el presente texto es completamente original¹²⁷.

¹²⁷ Valignano comenzó la redacción en 1588 en español, posteriormente el texto fue traducido del español al latín por Duarte de Sande (1547-1599). Schütte (1954, 263-8) ofrece un breve perfil biográfico de este interesante personaje; Burnett (1996) es mucho más exhaustivo. Valignano tenía en sus planes que Jorge de Loyola (1562-1586) –un *irmão* japonés que acompañó a los cuatro embajadores a Europa– tradujera el diálogo al japonés, pero la inesperada muerte de este último frustró esta iniciativa; tampoco se llevaron a cabo las traducciones al español (retraducción, en este caso) e italiano que tenía contempladas (Schütte 1954, 268-9). da Costa Ramalho (1995) arguye que el verdadero autor del diálogo es en realidad de Sande y no Valignano, cuando la apabullante evidencia recolectada por Schütte (1954, 260-3) y por Moran (2001), y el mismo prólogo

Afortunadamente este texto ha recibido recientemente bastante atención por parte del mundo académico, principalmente porque es una de las fuentes primarias más importantes para el estudio de la embajada Tenshō, contamos con tres traducciones: Massarella and Moran (2016), Valignano (2016) y de Sande (2009a, 2009b), al inglés, italiano y portugués, respectivamente –todas ellas con excelentes y detalladísimas introducciones–; así como con varios artículos académicos (Schütte 1954, Moran 2001, Massarella 2005, 2013). Puesto que es fácil consultar información suplementaria acerca de este diálogo y de la embajada misma me limitaré a señalar los detalles importantes, empezando por el prefacio del dialogo escrito por Valignano¹²⁸

Tienen aquí, excelentes jóvenes, el tercer testimonio de mi amor por ustedes: este diálogo sobre la misión de los embajadores japoneses y de todo cuanto observaron en el transcurso de su viaje. Primero he procurado, en cuanto me fue posible, mediante la composición de un catecismo que fue traducido al latín en Europa, que su alma se consolidara en los principios de la religión cristiana a través del conocimiento de estos, y no erré en esta esperanza; habiendo ustedes mostrado tan bello ejemplo de aceptación de la fe con todo el corazón. Después de haber puesto este fundamento seguí adelante. Quise publicar un libro que pudiera instruir en las virtudes morales, ilustrado con enseñanzas confirmadas por medio del ejemplo, estoy convencido de que he conseguido esto con el *Christiani pueri institutio* de Juan Bonifacio, sacerdote de la Compañía de Jesús, ya impreso. Faltaba un libro que instruyese sobre asuntos Europeos que están en tan gran medida ligados con la piedad cristiana y en gran parte derivados de la misma fuente. He aquí que felizmente salen a la luz estas cosas

del diálogo, no dejan lugar a duda la autoría de Valignano. Massarella (2013, 3-4) opina que Valignano era el editor en jefe de un trabajo colaborativo.

¹²⁸ La traducción es mía, cuando cite haciendo referencia sólo al número de página, hago referencia a la edición latina de 1590, no a alguna de las traducciones modernas.

que fueron diligentemente anotadas por los embajadores de su patria invitados a la curia romana, tarea encomendada por mí. Con el más grande empeño, Duarte de Sande, sacerdote de nuestra compañía, actualmente en China, quien se dedicó por mucho tiempo a los estudios humanísticos y siempre fue apasionado por las cosas [del Japón] tradujo al latín estas notas recolectadas de los escritos de los embajadores y por mí redactadas, y para mayor claridad escritas a modo de diálogo entre los embajadores, sus compañeros y parientes para su utilidad. Persuádanse de que no escucharán de ningún modo hablar a un hombre extranjero, sino a su propia gente que, no pudiendo informar sobre los asuntos europeos a todos de manera personal, a través de este diálogo comunican a toda la nación japonesa todo lo que aprendieron durante su viaje. En lo que a mí respecta, les ruego no despreciar este trabajo, que de ninguna manera es poco serio o pueril, sino bastante útil y provechoso; acójalo con gratitud y reconozcan mi afecto paternal y devuelvan a Dios, cultivador de todas las cosas, los frutos nacidos en gran abundancia de estas semillas. (p. ii)

Y un fragmento de la carta de Valignano a Acquaviva del 25 de septiembre de 1589¹²⁹:

El año pasado les escribí a Vuestra Paternidad que estábamos escribiendo un diálogo sobre la embajada de los caballeros japoneses y que el P. Duarte de Sande la traduciría al latín en cuanto esté terminada. Esto, gracias a la gracia de Dios, ha sido posible. Creo que será cosa muy útil para los japoneses pues en verdad tienen los japoneses muy pocos conocimientos sobre Europa. Era altamente necesario enseñarles [sobre esta] y de manera que les interesara y despertara su alegría. Se dio con esta embajada la oportunidad de informarles sobre estos asuntos y sobre esta [embajada]. Así que incluí dentro de este [diálogo] todos los asuntos que consideré necesarios y apropiados para los japoneses [...] A parte de [la ventaja] de que de esta manera los recuerdos sobre esta embajada permanecerán siempre vivos, podrán los japoneses entender muchas cosas que hasta ahora no sabían en relación a muchas falsas opiniones e inexactitudes. Espero que este

¹²⁹ Partes de esta carta han sido traducidas al inglés por Moran (2001, 12, 1993, 146-9).

trabajo aportará mucho a la necesaria unión que debemos cultivar entre los europeos y japoneses. Pues los japoneses tienen muchos usos y características propias y tan poco conocimiento sobre nuestras cosas que tienen no pocas dificultades en unírseos y aceptarnos. (Schütte 1954, 261)

El texto entero es un supuesto diálogo entre los cuatro miembros de la embajada Tenshō: Itō Mancio (Mantius), Chijiwa Miguel (Michael), Nakaura Julião (Julianus) y Hara Martinho (Martinus) por un lado, y dos familiares de Chijiwa Miguel como interlocutores, a saber Leão (Leo), hermano menor de Arima Harunobu y Lino (Linus) hijo de Ōmura Sumitada (Dom Bartolomeu), quienes nunca han salido de Japón y, llenos de curiosidad, interrogan a los recién llegados embajadores sobre sus experiencias en Europa.

La embajada salió de Japón junto con Valignano en 1582 y llegó a Lisboa en 1584 después de nueve meses visitando el territorio portugués en Macao, Goa y Kochi. Después de algunas escalas en las capitales europeas llegaron a Roma donde asistieron a la recepción que en su honor hizo Gregorio XIII y a la elección de su sucesor, Sixto V. Tomaron una ruta de regreso diferente hacia Lisboa y regresaron a Japón en julio de 1590¹³⁰.

Valignano había pedido a los embajadores que tomaran notas de sus viajes, con base en ellas se redactó el presente texto (Schütte 1954, 260). Son varios los motivos que movieron a Valignano a escribir este texto, para empezar ya contaban con un libro de lectura, el *Christiani pueri institutio*. Además, Valignano se percató que entre los japoneses había un desconocimiento total de Europa y de la cultura europea; para los japoneses los europeos no

¹³⁰ La embajada Tenshō ha sido también objeto de minuciosos estudios, como el de Cooper (2005).

eran más que *nanban* (南蛮) o «bárbaros del sur». Era necesario acabar con los prejuicios y lugares comunes que los japoneses tenían sobre los europeos y hacer que vieran a Europa y la cultura europea con un respeto y admiración similares al que tenían por China y su cultura (Hoyos Hattori 2020, *passim*). Es de hecho la necesidad de describir y explicar las diferencias culturales entre europeos y japoneses lo que llevó a Fróis –incitado por Valignano– a publicar su *Tratado em que se contem [...] algumas contradisões e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japaô* (Fróis 1955).

El diálogo era antes que nada una introducción a la cultura europea, la lógica detrás de esto es que el cristianismo tiene sus bases en la cultura europea y es indisoluble de esta¹³¹ (Schütte 1954, 259 y 262). Al ser un texto pensado para jóvenes estudiantes, Valignano consideró que la forma de diálogo era la óptima para conseguir que el texto fuera ameno y que alcanzara la mayor difusión posible entre los japoneses, esperaba que los estudiantes aprovecharan el conocimiento adquirido para difundirlo entre sus connacionales (Schütte 1954, 261).

Existe un debate sobre lo efectivo que sería este diálogo como instrumento para la enseñanza del latín: Schütte (1954, 289-90) opina que es un instrumento ideal, mientras que Moran (1993, 153) y Cooper (2005, 198) se muestran escépticos¹³².

¹³¹ Vemos aquí uno de los límites de la famosa política de acomodación, no sólo es una confesión implícita el hecho de que consideraran que era necesario el conocimiento de la cultura europea, sino el mismo conocimiento del latín venía a ser un requisito para los japoneses que desearan ser ordenados sacerdotes. Como ya se mencionó en el capítulo 3, esta actitud contrasta con la de las órdenes mendicantes, quienes –en este sentido– resultaron ser más acomodaticios que los jesuitas.

¹³² Resolver esta cuestión, o al menos establecer si las fuentes primarias nos permiten sustentar una respuesta, era el principal objetivo del proyecto de tesis que presenté al entrar al programa de maestría, pero al no poder hacer investigación de archivo que me permitiera buscar evidencia sólida del dominio de la lengua que

El diálogo consta de 34 *colloquia* en el que se discuten todos los sucesos desde su salida de Japón en 1582 y su regreso en 1590. La descripción del viaje, el supuesto tema principal del libro, es interrumpido constantemente con todo tipo de excursos y explicaciones, a veces dentro de un mismo coloquio, a veces se dedica un coloquio entero a la explicación. Estos excursos sirven para explicar a los interlocutores detalles como la estructura de los rangos eclesiásticos o la descripción de alguna ciudad o corte europea. Es difícil mencionar un tema que no se toque en esta obra, desde geografía y la ubicación de Europa en el globo terráqueo (p. 400-12), el uso del astrolabio y la brújula (p. 50-51) o los viajes de Vasco da Gama; se dedican nada menos que nueve coloquios a la descripción de la organización estatal de Europa, a la descripción de la iglesia católica y su organización y a diversos detalles de cultura europea como la construcción y apariencia de las casas, la ropa, la joyería, los torneos, la cacería, música, teatro, etc.

Entre estas descripciones se dedican varias páginas al sistema de justicia. Hay un coloquio dedicado a la guerra y a las formas de administración militar y uno a la marina. De especial importancia para Valignano y de especial interés para los estudiantes de los seminarios debió haber sido el coloquio séptimo (p. 58-73), dedicado a la descripción de los rangos eclesiásticos y las diversas órdenes religiosas, que son clasificadas divididas en activas o contemplativas. Y vemos aquí con más claridad el carácter combativo de los jesuitas para con los budistas, pues al describir las órdenes religiosas se las compara constantemente con las escuelas budistas en Japón, por ejemplo se dice que los bonzos entran a los templos

alcanzaban los japoneses –como por ejemplo, la carta que Jorge de Loyola escribió a Claudio Acquaviva en 1587 (Wicki 1979, 741-6)– tuve que hacer el ajuste que menciono en la introducción.

únicamente por conveniencia, para conseguir una fuente de vida, mientras que los cristianos, al momento de hacer votos, lo hacen únicamente por devoción religiosa, citando varios ejemplos, entre ellos el de San Luis Gonzaga S.J. (1568-1591) y del mismo Claudio Acquaviva (p. 63-4).

Otro dato relevante en este coloquio es que viene incluida una respuesta a la acusación que se podría hacer (y que frecuentemente se hacía) contra la Compañía por hacer lucro en el tráfico de plata y seda en Asia, al grado de poder financiar los costosos proyectos educativos de la orden en Japón, sin hablar de los hospitales y los regalos que hacían a los *daimyō* (p. 67).

El coloquio doceavo ofrece otra comparación interesante: El del estado de paz y orden en Europa¹³³ en contraste con el caos y la guerra en Japón, enfatizando la estabilidad de las casas reinantes europeas. De más interés, sin embargo, es el espacio dedicado al sistema judicial presente en Europa, donde se explica la diferencia entre derecho civil y penal, la posibilidad de apelación, la independencia de los magistrados y las diversas formas de proceso.

Como ya se ha mencionado, hay dos coloquios dedicados al ejército y la marina. En ellos, resulta significativo que al mencionar a los sarracenos Valignano aproveche la oportunidad para mencionar el delicado tema de la esclavitud y el papel que los portugueses jugaban en el tráfico de esclavos en Japón. Si bien se termina culpando en primer lugar a los vendedores japoneses— comúnmente familiares de las víctimas— también se recuerda el hecho de que los

¹³³ Afirmación más que debatible. Hoyos Hattori (2020, *passim*) ha demostrado que detrás de estas afirmaciones había una clara política propagandística.

misioneros siempre se opusieron a esta práctica al punto de que recibieron por parte del rey de Portugal una prohibición formal de entrometerse en ese lucrativo negocio.

El coloquio decimo quinto (p. 149-150) es también de enorme relevancia pues se describe el sistema educativo jesuita, la clasificación de los estudios de las artes liberales en el *trivium* y el *quadrivium*, así como la manera en que una persona avanza en la carrera académica y civil o eclesiástica. De mayor interés para los estudiantes debió ser el debate sobre la posibilidad de sustituir los *kanji* por el alfabeto latino, Miguel señala la dificultad que eso supondría para identificar las palabras homófonas, la cuestión, en embargo, queda abierta (p. 149-150).

En la descripción de Europa, se señalan todas las cosas que no existen en Japón, como la pintura en frescos (p. 313) o la vidriería (p. 320-21). Pero no sólo se discute sobre curiosidades excéntricas, sino también de elementos prácticos como la emisión de monedas y, como es habitual, se compara con la situación en Japón (p. 305).

Valignano aprovecha también la oportunidad para expresar, por medio del personaje de Miguel, los avances que había hecho la misión en China y la aceptación de la que gozaban los jesuitas en ese país, con lo cual combate el prejuicio que existía entre los japoneses desde tiempos de Francisco Javier, según el cual los europeos y su religión eran barbáricos porque no venían de China ni tenían buena reputación en China.

El último coloquio es el más controversial de todos pues se llega a la conclusión de que Europa es el mejor lugar del mundo (*Europam partem omnium orbis terrarum partium*

excellentissimam esse), no sólo por su disposición geográfica sino por la cultura europea, cuya raíz es el cristianismo.

El libro es mucho más que un libro para ejercitar la lectura del latín y mucho más que una apología del cristianismo o un panfleto europeísta. Es un intento por parte de Valignano de ofrecer a los estudiantes japoneses una visión de Europa y una explicación de por qué los misioneros son como son; es la contraparte de los esfuerzos que el mismo Valignano había hecho al insistir que los misioneros debían aprender japonés, seguir el protocolo y los gestos de cortesía japoneses, consumir comida japonesa. El diálogo es también el instrumento de acercamiento intercultural más detallado que un europeo había ofrecido a los japoneses hasta ese momento.

Se conservan muchas copias de este libro, como en la biblioteca de la Universidad de Tenri, en la biblioteca de Ajuda, en la de Évora, en la Biblioteca Nacional de Portugal, en Sevilla, en Lima, Washington D.C. y en París (Laures 1957, 34-5); el libro es fácilmente asequible en bases de datos de libre acceso como Google Books, Archive.org o Europeana.

Los *Compendia* de Pedro Gómez (1593).

Como ya se ha mencionado, durante la Consulta de Bungo en 1580-1581 se aprobó la visión de Valignano de evitar exponer a los estudiantes a los debates teológicos de los doctores de la Iglesia o de los «herejes», para lo cual se pensó en una «suma» o «compendio» como los

de Dionisio Cartujano (1402-1471)¹³⁴ como instrumento para la formación de los japoneses que expusiera los dogmas de la iglesia y sus justificaciones teológicas y filosóficas – «filosóficas» en un sentido amplio que incluye la lógica y las ciencias naturales– (Schütte 1985, 21, Elison 1973, 66-7, Schütte 1939, 226-7).

Resultado de esta decisión y de la evidente necesidad de hacerse de un material con estas características son los tres *compendia* escritos por Pedro Gómez (1533-1600) en algún momento entre 1592 y 1593, aunque hay testimonios que sugieren que Gómez ya trabajaba en una versión preliminar desde 1583 pero que debió interrumpir este trabajo debido a las muchas tareas de las que era responsable como superior de la región de Bungo (Schütte 1939, 227 y 235).

Estos «resúmenes» no son de ninguna manera libros de texto de latín, de hecho los testimonios son muy claros cuando afirman que se leían una vez terminados los cursos de latín; es decir la expectativa era que al terminar sus estudios de latín, los estudiantes japoneses pudieran leer textos de esta complejidad (Schütte 1939, 228-9 y 235). A pesar de esto, estos *compendia* merecen mención porque su proceso de composición y su contenido nos son útiles para aclarar el estatus en que la misión se encontraba en ese momento y el papel del latín en los planes de Valignano.

¹³⁴ Autor prolífico que escribió varios *compendia* como una *Summa Fidei Orthodoxæ*, un *Compendium Theologicum* y *Compendium philosophicum*, entre otros. La edición más reciente de sus obras completas consta de 42 tomos, y fue publicada entre 1896 y 1935.

Schütte (1939, 228 y 233) concluye que el edicto de prohibición de Hideyoshi de 1587 tuvo como consecuencia indirecta el que los misioneros tuvieran finalmente el tiempo para dedicarse de lleno a la formación académica de los japoneses y a la composición de material de estudio, ya que no podían ejercer de manera abierta actividades de proselitismo y tuvieron que disminuir a niveles discretos las conversiones. En este contexto se enfatizó más la imperiosa necesidad de un manual de teología y filosofía (percibida por Valignano y los participantes de la Consulta de Bungo desde 1580), pues seguía sin haber japoneses lo suficientemente entrenados en estos temas como para entender, fundamentar y defender lo que habían aprendido de sus catecismos (Schütte 1939, 223-4).

Un primer obstáculo que enfrentaron al iniciar los cursos con estos compendios es que no todos los alumnos habían terminado los cursos de latín; y había muchos alumnos de generaciones anteriores a 1580 que no habían recibido instrucción de latín. Para resolver este problema se tradujeron los *compendia* al japonés –aunque sea parcialmente– y se diseñó un sistema de rotación por medio del cual los alumnos japoneses que habían sido instruidos –ya sea en latín o en japonés–, eran enviados con otros grupos o a otras residencias para que les explicaran a sus compañeros los contenidos de los *compendia* (Schütte 1939, 231-2, 235 y 241)¹³⁵.

¹³⁵ Algunos de los testimonios que cita Schütte han sido traducidos al inglés por Elison (1973, 73 y 156), es interesante que prácticamente todos los testimonios que hacen referencia a las dificultades que tenían los japoneses con el latín se mencionan en referencia al estudio de los *compendia*.

Es común que se agrupe a los tres *compendia* bajo el nombre de *Compendium catholicae veritatis* como lo hace, por ejemplo Aleni (2020, 6)¹³⁶; entendible pues no cabe duda de que estaban pensados para usarse en tandem (Schütte 1939, 242-3) y los tres estaban ya unidos en un solo volumen cuando fueron descubiertos en la Biblioteca Vaticana en 1937¹³⁷ (Schütte 1939, 226). Sin duda alguna son los textos más complejos que se hayan producido en Japón durante la misión jesuita, ofrezco una brevísima descripción de cada uno, pues al no ser libros para la enseñanza del latín exceden los límites de esta tesis.

El *compendium De Sphaera* es una introducción a la astronomía y geología¹³⁸, explica la naturaleza de los cuerpos celestes y sus movimientos, las estaciones del año, la división de la tierra en zonas; así como los fenómenos meteorológicos como el rayo, las nubes y la lluvia. Evidentemente con la intención de ser usados como argumentos que validen la ciencia occidental y, por analogía, la fe cristiana.

El segundo compendio *De anima*, basado evidentemente en el tratado de Aristóteles del mismo nombre¹³⁹; abreva también de la tradición escolástica. Así como el compendio anterior era una introducción a las ciencias naturales, este pretendía introducir al estudiante a los conceptos básicos de filosofía y «psicología» –uso el término de manera anacrónica–

¹³⁶ Es curioso que en el tercer volumen de la única reimpresión moderna de estos tres textos, Üçerler (1997, 11) divide correctamente la obra en tres *compendia* (*On Astronomy, Philosophy and Theology*), mientras que el título oficial sea *Compendium catholicae veritatis*.

¹³⁷ La noticia del descubrimiento no llegó a Laures, razón por la cual no se mencionan los *compendia* en su catálogo, son sin duda los «manuales» a los que hacen referencia los testimonios que cita (Laures 1957, 44).

¹³⁸ Este tratado se asemeja mucho en cuanto temática y organización al *Tractatus de Sphaera* o *De Sphaera Mundi* de Juan de Sacrobosco (1195-1256). Aparte del breve resumen que ofrece Schütte (1939, 242-3) y de la ya mencionada edición de 1997, contamos ahora con una traducción al inglés con introducción, publicada en dos partes por Hiraoka (2005) y Hiraoka and Watanabe (2015). No me fue posible consultar la traducción al japonés moderno de Obara (1965).

¹³⁹ El título griego es *περὶ ψυχῆς*, el lector interesado puede consultar la traducción al inglés de Shields (Aristóteles 2016), la edición crítica del texto griego de referencia continúa siendo la de Ross (1956).

dentro de un marco biológico¹⁴⁰. Pretende demostrar la inmortalidad del alma, la capacidad natural de conocer la divinidad, el libre albedrío; conceptos todos de los que depende el dogma católico y que los *dōjuku* debían conocer y poder fundamentar en su labor de conversión.

El texto se divide en tres partes: La primera, y la más corta, explica las funciones orgánicas como la digestión de los alimentos, la temperatura corporal, la formación de la sangre y las causas de la longitud o brevedad de la vida. La segunda parte está dedicada a la explicación de los cinco sentidos y su relación con los órganos perceptivos, incluye una sección dedicada al sueño, al insomnio y a la memoria. La tercera parte es sobre el alma propiamente dicha, con especial énfasis en la capacidad de cognición, y en particular la posibilidad de la cognición de Dios.

El tercer compendio, *De theologia* o el *Compendium catholicae veritatis*, es en realidad un resumen del *Catecismo tridentino* de 1566 pero adaptado al lector japonés. Se divide en cinco partes, la primera es una descripción general de la religión católica. La segunda expone los mandamientos de la Iglesia Católica. La tercera los siete sacramentos. La cuarta está dedicada al tema de la oración. La quinta describe los vicios y las virtudes.

Lo interesante de este texto, al igual que de los otros, es su finalidad práctica, buscan exponer con la mayor brevedad y claridad posible los temas a tratar, pues estaban concebidos para ser

¹⁴⁰ De los tres *compendia*, este es el que menos atención ha recibido, con excepción de los comentarios de la reimpresión de 1997 como el de Üçerler (1997) o el resumen de Schütte (1939, 243-6) no he podido encontrar algún artículo o libro que aborde este compendio.

leídos por un estudiante con poca o nula formación en filosofía o teología. El *Compendium catholicae veritatis* difiere de los compendios europeos en que –al ser los japoneses ignorantes de las disputas teológicas europeas y al no querer exponerlos a ellas– la argumentación es frecuentemente de índole moral (Schütte 1939, 249). Otro detalle que debemos remarcar es la presencia de discusiones «problemáticas»: Se discute si un vasallo debe obedecer a su señor cuando este es idólatra; encontramos también una defensa del martirio (Schütte 1939, 249, 253-4, 255-6).

En resumen, podemos decir que los *compendia* sirven por un lado como barómetro del nivel de latín que los jesuitas esperaban de los alumnos y, por otro, su proceso de composición nos aclara que Gómez los escribió no sólo en los años en que Valignano fue visitador de Japón, sino que nos demuestra que aun en su ausencia los principios y prioridades que Valignano había establecido en Bungo en 1580 eran seguidos por la mayoría de los misioneros (Schütte 1939, 241). A pesar de que recientemente los *compendia* han recibido mucha más atención por parte de los académicos, sigue habiendo muchas lagunas en nuestro conocimiento sobre ellos y su influencia en Japón y China, pues fueron los primeros libros en introducir a Japón la ciencia y filosofía occidentales en Asia.

Estos tres *compendia* nunca fueron realmente publicados (al menos no tenemos ninguna noticia de ello) y, como describen Schütte (1939, 225-6) y Üçerler (1997, 11-3), es por feliz casualidad que el manuscrito latino se encontró en la biblioteca Vaticana en 1937 y el manuscrito de la traducción japonesa en Oxford en 1995, la edición moderna de estos *compendia* es precisamente en la que se encuentra el capítulo de Üçerler (1997) y se encuentra disponible en la *HathiTrust Digital Library*.

Conservamos otros libros similares, escritos en latín pero que no son libros para la enseñanza del latín (por lo que no son el objeto de estudio de esta tesis), como los *Ejercicios espirituales*, publicados en Amakusa en 1596; el *Compendium Spiritualis Doctrinae* de Bartolomé de los Mártires (1514-1590), publicado en Amakusa el mismo año; una reimpresión de los *Aphorismi confessoriorum* de Manuel de Sá (1530-1596) publicada en Nagasaki en 1603, idéntica a la edición de Madrid de 1600; y un *Manuale ad Sacramenta Ecclesiae Ministranda* del obispo Cerqueira publicado en Nagasaki en 1605 (Laures 1957, 54-5, 67 y 71).

De Institutione Grammatica de Manuel Álvarez (1526-1582), (Amakusa, 1594).

La «Gramática de Álvarez» es sin duda alguna la gramática latina que más difusión e influencia ha tenido, por supuesto es también la que más atención ha recibido por parte del mundo académico. Con sus más de 530 ediciones –651 si se toman en cuenta las ediciones parciales (Assunção and Toyoshima 2018, 60)– es conocida como «la gramática del Renacimiento» por ser la gramática adoptada oficialmente por la *Ratio studiorum* y con la cual miles de generaciones de estudiantes aprendieron el latín¹⁴¹.

Hay en realidad poco que añadir sobre la gramática en sí; su génesis, contexto y la metodología adoptada han sido analizados al detalle en otros lugares, recomendamos el

¹⁴¹ Su interesantísima historia excede los límites de esta investigación, pero recomendamos el excelente artículo de Springhetti (1961) como referencia introductoria.

estudio introductorio de la tesis doctoral de Ponce de León Romeo (2004), quien presenta también una edición crítica de la misma. Baste decir que comparte muchos principios teórico-pedagógicos con el *De ratione liberorum instituendorum litteris graecis et latinis* (Roma, 1565) del jesuita valenciano Pere Joan Perpinyà (1530-1566); como «la gramática del *usus*»¹⁴² y la aceptación de uso de lenguas vernáculas para la enseñanza de la lengua (Ponce de León Romeo 2000, 238-9, 249-50, 245 y 247).

Traduzco la sección *admonitio* (o advertencia al lector) de la introducción:

Dado que quienes habitan en Japón y le dedican grandes esfuerzos al idioma latín necesitan la Gramática del Padre Manuel Álvarez, se traducen en sus tablas de conjugaciones, en portugués, las cosas que los naturales de esta isla desconocen. De manera que los estudiantes no se desanimen al comienzo del estudio de este idioma extranjero por culpa del tedio, decidieron los superiores (sin cambiar el orden en que el libro fue escrito por su autor) poner al lado de las tablas de conjugación su equivalente japonés y añadir otras notas para que los maestros entiendan con mayor facilidad el significado de las expresiones latinas y japonesas. Éxito. (p. 4)

Fuera de este tipo de ajustes no hay diferencias radicales entre la edición de Amakusa y el resto de las demás ediciones de la gramática¹⁴³. Es de notar que no sólo hay algunas traducciones al japonés –en caracteres latinos– sino que se asume la utilidad de dejar también las traducciones portuguesas debido a la alta probabilidad de que el estudiante hablara

¹⁴² El supuesto de que la gramática se aprende mejor a través del uso activo de la lengua; Álvarez da más prioridad a los ejercicios orales y uso de la lengua de manera activa que Perpinyà (Ponce de León Romeo 2000, 250).

¹⁴³ Assunção and Toyoshima (2018) hacen una comparación entre la edición de Amakusa y los posibles modelos europeos. Remarcan que hace falta hacer más estudios al respecto.

portugués. Lo importante es que Valignano escogió personalmente la gramática como lo demuestra su carta a Diogo de Mesquita¹⁴⁴ S.J. (1551/3-1614) el 25 de diciembre de 1584.

E tambem lhe escrevo da empresa e dos livros. Folgara que viessem algumas Artes com comentos e sem elles do P.^c Manoel Alvarez e tambem alguns vocabularios dos melhores do Cardoso, e alguns outros livros que aproveytem pera os nossos seminarios em verso e em prosa, que tratem da vida de Christo e dos misterios da nossa religião e das virtudes em bom estilo pera que aproveytem em Jappão, ensinando-lhes juntamente boa latinidade e boas cousas. Mas por nenhum caso se comprem Virgilio, Ovidios nem outros livros que tratem de cousas profanas, porque como V.R. sabe não aproveytão nem hé bem servir-mos por agora de livros semelhantes em Jappão. (Wicki 1975, 761-2)

El *Dictionarium latino lusitanicum, ac Iaponicum* (Amakusa, 1595)

Tal y como lo indica el título completo (*ex Ambrosii Calepini volumine depromptum*), este diccionario es una adaptación del famoso diccionario de Ambrogio Calepino (1440–1510)¹⁴⁵, sabemos incluso que está basado en la edición de Lyon de 1580 (Kishimoto 2010, 1021). Su imprenta, así como la de la gramática de Álvarez se vio retrasada varios años por problemas técnicos (Laures 1957, 50) y no se pudieron cumplir las optimistas expectativas que Valignano había comunicado a Acquaviva en la ya citada carta de septiembre de 1589; creía

¹⁴⁴ La importancia de este personaje para la llegada y manejo de la imprenta en Japón ha sido analizada por Pacheco (1971).

¹⁴⁵ Al igual que la gramática de Álvarez, este diccionario gozó de tanto éxito y fama, que en muchas lenguas el término «calepino» es sinónimo de diccionario latino. Un buen resumen de la influencia de este diccionario en la lengua portuguesa se encuentra en Verdelho (1999-2000).

que al haber transcurrido ya ocho años desde que ordenó la preparación del diccionario y la gramática, estos podrían ser impresos al poco tiempo de su regreso a Japón en 1590 (Moran 1993, 149).

No es necesario especular por qué se tomó como base el diccionario de Calepino y no alguno de los de Jerónimo Cardoso (1508-1569)¹⁴⁶ que Valignano había solicitado a Diogo de Mesquita en su carta de 1584, el diccionario de Calepino es muchísimo más detallado, su precisión lexicográfica y sus estándares de latinidad son muy superiores a los de Cardoso, no por nada se impuso como el diccionario de referencia en Europa por los siguientes doscientos años. No he podido encontrar más testimonios en la correspondencia de Valignano al respecto, pero queda claro que no objetó al cambio y que, por lo menos desde 1589, estaba al tanto de su compilación (Moran 1993, 149).

Kishimoto (2010, 1021) ha demostrado que uno de los cambios que presenta esta edición de Amakusa es que sólo se citan los nombres de autores grecolatinos sin los ejemplos que normalmente estarían en las entradas para ilustrar el uso de la palabra en cuestión. También menciona el hecho de que el orden alfabético ha sido alterado, se presentan frecuentemente declinaciones y conjugaciones en las entradas así como una reorganización y subdivisión de estas de acuerdo a significados con la intención de hacer el diccionario más accesible a los estudiantes japoneses; concluye que hacen falta estudios comparativos más pormenorizados de esta obra (Kishimoto 2010, 1024).

¹⁴⁶ Las primeras tres ediciones de sus diccionarios latín-portugués (Lisboa 1562 y Coimbra 1562 y 1570) fueron bastante exitosas.

El mismo Kishimoto (2006, 20) señala que en el proceso de traducción al japonés, los editores se apoyaban frecuentemente en las definiciones en portugués y no en las latinas; posiblemente para que los europeos y los japoneses pudieran valerse del diccionario para aprender latín basándose en el portugués –que era la lengua común entre ellos– y que en la edición de Amakusa se encuentran explicaciones en japonés para términos difíciles de traducir (Kishimoto 2006, 21 y 25).

Podemos concluir que todos los libros aquí presentados fueron escritos por orden o instigación de Valignano o escritos por el mismo Valignano. Que en todos se repiten los mismos patrones establecidos por él en la Consulta de Bungo en 1580-1581, a saber: Una aproximación moral y práctica al combate del budismo y la enseñanza de la religión católica. Un esfuerzo, cuyo énfasis varía en cada obra, de acercar la cultura europea a los japoneses. Vemos también que en todas las obras descritas hubo modificaciones para adaptarlos al contexto japonés y que se buscó, en la medida de lo posible, evitar a los autores paganos, aunque en la práctica esto resultó difícil¹⁴⁷.

Vemos también en todos los libros mencionados que el supuesto objeto de estudio –el latín– siempre estaba supeditado a otras consideraciones como el aprendizaje de las buenas costumbres, la religión, la cultura europea, y que a pesar de que ostensiblemente el propósito de la educación de los japoneses era formarlos para crear un clero nativo, el primer paso era, lógicamente, la formación doctrinal elemental en el catolicismo y la formación moral de los conversos y que esta prioridad se refleja también en la selección de libros.

¹⁴⁷ Sabemos que se imprimió una edición de los discursos de Cicerón y un Virgilio (Laures 1957, 87 y 90), lamentablemente no se han conservado.

Si bien Valignano tuvo la sagacidad de no querer imponer todo el currículo europeo en Japón (no incluyó el estudio del griego ni del hebreo y dedicó una parte significativa del currículo a la literatura japonesa) el aprendizaje del latín era tan natural y evidente para él que nunca se planteó la posibilidad de que este terminara siendo un obstáculo a su política de acomodación, como efectivamente acabó siendo en la práctica (Kawamura 2005, 147, 149 y 150-2, Boxer 1951, 219, Moran 1993, 151-3, 162-3, 165-8).

De la misma manera que Elison (1973, 9, 66, 130-2 y 189) considera que el dogma católico era un principio excluyente y radical que no podía ser negociado en el proceso de acomodación, podemos considerar la defensa del latín de Valignano como igualmente doctrinal¹⁴⁸, sobre todo si tomamos en cuenta que él mismo no se sentía cómodo escribiendo en latín; tal y como lo confiesa en una carta a Mercuriano el 16 de septiembre de 1577.

El P.^e Possevino me escribe encomendándome que fuera bueno escrevir las cartas en latín que V.P. y los Assistentes las pudiessen fácilmente entender, y aun, V.P. en una su carta me toca alguna cosa acerca desto encomendándome que de escriva en lengua que todos la entiendan. Y quanto a lo que toca a la annua ya se escrivyó el año pasado la difficultad y quasi impossibilidad que avía de hazerla en latín por la brevedad del tiempo en el qual se haze, que es después de la venida de los avisos de todas las partes, los quales vienen muy tarde. Y para nosotros hazemos bien contraria petición, y es inconveniente que las annuas que aquí se mandan de Europa vengan en latín, y por esto escrevy que nos fuera grande consolación que en Roma se hiziesse una carta general en castellano, ya que no puede ser en portuguez, en la qual abreviadamente se relatasse

¹⁴⁸ Podríamos añadir el aprendizaje del latín a la lista de Elison (1973, 18, 61, 72 y 74) de cambios en el modo de vida que la conversión implicaba para los japoneses.

la substancia de las annuas de todas las Provincias de Europa, porque est se communicaría con facilidad a todos, lo que no se puede en ninguna manera hazer de tantas annuas, specialmente latinas. Y porque largamente escreví sobre esto al P.^e Secretario el año passado, no relatarae aquí las razones.

Quanto a lo que toca a mis cartas, ny el tiempo ny los negocios me dan lugar para las escribir en latín, specialmente, porque no estoy en ello tan exercitado ni tan elegante como es el P.^e Possevyno, y hállome muchas vezes en tales partes que ny aun escrivanos hallo que las supiesen escribyr, y la mejor lengua y más común en que las puedo escribir parece que fuera la italiana, porque, aunque V.P. y los Padres Assistentes sean de diversas naciones, como ha tanto tiempo están en Italia, parece que mejor lo entenderán en italiano, y por esto escreví en la dicha lengua los años pasados, mas aora ny aun esto es possible hazer, porque no los tengo, que se fueron en diversas misiones, y queda que la más común y más intelligible lengua en que yo puedo eescribir es la castellana, y ésta la haa V.P. de recibir con sus faltas, porque yo, que las dito, soy bien ruin castellano, y máxime agora que tengo hecho una confusión de tres lenguas. Y aunque me atreviera dítarlas mejor en portugués que en ninguna otra, como esto no se entiende ni sirva nada en Italia, es necessario que las dite en mal castellano y por ayuda de costas hazen mucho caso los escrivanos, los quales, porque son todos portugueses y aun muchos dellos de portugueses que nunca vyeron ny Portugal ny Castilla, nysaben emmendar el castellano que yo yerro, ny lo saben escribir sino con caracteres y ortographía portugués, y por esto V.P. nos perdona a mí y a los escrivanos si no podemos en esto satisfazer. (Wicki 1968, 904-6)

La actitud de Valignano respecto a la posibilidad de que los japoneses aprendieran latín con rapidez y facilidad parece haber evolucionado de un optimismo moderado a un pesimismo resignado; pues se percató de que casi ningún alumno japonés tenía interés en aprenderlo y deseaban dedicar más tiempo al estudio de la literatura japonesa (Moran 1993, 151-3, 162-3, 165-8). A pesar de todo esto, su proyecto y sus directivas continuaron siendo aplicadas –

aunque sea parcialmente– hasta que la prohibición de 1614 y las persecuciones hicieron inviable el mantenimiento de las instituciones educativas.

Por último, vemos que sólo entre los años 1586 y 1595 –años en que Valignano fue visitador de Japón– hubo esfuerzos exitosos para importar y adaptar, o escribir, libros para la enseñanza del latín. Después de la muerte de Valignano no vemos ningún esfuerzo similar.

Conclusiones

Hemos visto que desde 1551 había escuelas en diversas residencias de la misión en Japón (mucho antes de la llegada de Valignano), pero estaban enfocadas fundamentalmente a la formación básica de los conversos y a otro tipo de habilidades como el canto o la pintura. El latín sólo figuraba de manera secundaria y periférica, nunca como un objeto de estudio en sí mismo. No tenían un plan de estudios fijo y cada residencia se desenvolvía con casi total independencia de las otras. La gran prioridad era la creación de catecismos que explicaran brevemente el dogma católico y combatieran el budismo, así como el aprendizaje del japonés.

Las carencias económicas y en recursos humanos hacían muy difícil la creación de material de enseñanza, los libros se tenían que copiar a mano, no siempre había los medios para mantener a los estudiantes en modalidad de internado y la inestabilidad política obligaba constantemente al cambio de sedes. El único posible testimonio de una gramática escrita por Juan Fernández en 1563 es en el mejor de los casos un testimonio de un caso aislado de enseñanza del latín; los testimonios conservados de ninguna manera nos permiten suponer que haya sido una práctica generalizada, y, de hecho, tampoco nos garantizan que haya sido una gramática de latín, bien podría haber sido de portugués o español.

Sólo con la llegada de Valignano en 1580 y con la decisión tomada de formar un clero nativo es que se estableció en la Consulta de Bungo de 1580-1581 que se fundarían seminarios y colegios para la formación académica de los jóvenes conversos con el objetivo final de que fueran ordenados sacerdotes. Valignano –y la totalidad de los asistentes a la consulta–

consideraron que el latín era una herramienta necesaria en la formación de estos jóvenes y quedó así establecido en el plan de estudios descrito en el *Regimento que se ha de guardar nos semynarios, feyto polo Padre Visitador no mes de Junho de 1580*. Es decir, la enseñanza del latín fue idea de Valignano y está intrínsecamente unida a su proyecto de clero nativo; sólo a partir de este momento vemos un esfuerzo concertado y generalizado de enseñar latín a gran escala.

Hemos comprobado también que la acusación de Valignano según la cual Francisco Cabral habría prohibido la enseñanza del latín a los japoneses es anacrónica e infundada. No sólo no hay ningún testimonio que sugiera que durante el superiorato de Cabral (1571-1581) –o anterior a este– haya habido iniciativa alguna para enseñar latín que él hubiese prohibido, sino que los testimonios (muchas veces las cartas y documentos redactados por el mismo Valignano) prueban fehacientemente que Cabral nunca se opuso a que los japoneses aprendieran latín –Cabral en repetidas ocasiones aprobó esta medida, incluyendo con su voto a favor en la Consulta de Bungo–.

Si bien es cierto que Cabral tuvo en general una actitud hostil a la idea de que se aceptaran a los japoneses como miembros de la Compañía en condiciones de igualdad con los europeos, miraba con mucha sospecha la propuesta de darles más autonomía y control sobre la naciente Iglesia en Japón, y en general se oponía a que tanto los japoneses como los mismos europeos dedicaran tiempo a estudiar teología o filosofía, no vemos jamás por parte de él la más mínima reserva a que aprendan latín. Y, fundamentalmente, tampoco estaba opuesto a incluir a algunos japoneses dentro de la Compañía.

Después de la muerte de Valignano en 1606, no vemos ninguna figura que haya tenido el interés y el vigor para llevar a cabo su proyecto del clero nativo, si bien este continuó por inercia, los resultados tan pobres en cuanto a número de japoneses ordenados hacen inevitable la conclusión de que el proyecto fracasó. No sólo eso, el mismo Valignao pudo ver que los japoneses no tenían gran interés en aprender latín porque, efectivamente, les era culturalmente ajeno. Si bien él intentó solucionar esto acercando a la cultura europea a ellos para hacerles entender su importancia, sus esfuerzos no tuvieron el resultado esperado.

Es decir, Valignano jamás se percató del hecho de que el latín era para él y los europeos lo que para los japoneses era el Chino clásico; una lengua cuyo valor cultural e histórico sólo existe en contextos determinados; fue demasiado ambicioso al creer que podría imbuir a un número significativo de jóvenes japoneses en la cultura europea lo suficiente como para que estuvieran en posibilidades de apreciar el valor cultural del latín. Sucedió todo lo contrario, los estudiantes encontraban difícil y tedioso el estudio de una lengua que para ellos no significaba nada. En el capítulo cuatro se ha mostrado que, a pesar de las ventajas posibles que podría tener el aprendizaje del latín (como el acceso a libros europeos) la decisión de Valignano de imponer el estudio del latín en el plan de estudios es fundamentalmente doctrinal e ideológica, forma parte esencial de lo que él percibía como la cultura europea (que a su vez era indisociable del cristianismo) que no podía no incluirla, junto con el dogma católico, en la lista de presupuestos que los misioneros jesuitas no estaban dispuestos a negociar, ni siquiera en el marco de su política de acomodación.

Si bien podemos asegurar que hasta 1621 había personajes como Mattheus de Couros que seguían aplicando al pie de la letra las instrucciones de Valignano en lo que respecta a la

enseñanza del latín, estos esfuerzos se veían nulificados por el efecto destructivo de las persecuciones que impedían una coordinación y estabilidad de las escuelas, a esto hay que añadir el hecho de que algunos jesuitas como João Rodrigues Tçuzu se oponían al proyecto del clero nativo, y la misma exigencia académica de los jesuitas (y el latín mismo) resultaban en la práctica ser un obstáculo a la política de acomodación de Valignano. Esta suma de factores provocó que personajes como Fabian Fucan o Thomas Araki –o un número considerable de conversos– le dieran la espalda al proyecto jesuita y apostataran o se refugiaran con las órdenes mendicantes. Esta es la prueba más tangible del fracaso de la política de acomodación.

En lo que respecta al contexto socio-político, la llegada de los holandeses, ingleses, españoles y de las órdenes mendicantes provocó tantos problemas a los jesuitas que las pocas figuras que podrían haber jugado un papel importante en la revitalización del proyecto educativo de Valignano (como el obispo Martins, el obispo Cerqueira o el visitador Pasio) estuvieron permanentemente ocupados haciendo frente a las dificultades que surgían de los diversos conflictos de intereses en que estaban envueltos; por lo que el proyecto educativo, y la enseñanza del latín con él, quedó relegado en la lista de prioridades.

Este último punto también se ve ilustrado en que la totalidad de libros para la enseñanza del latín fueron importados, adaptados o escritos por orden de Valignano (a veces escritos por el mismo Valignano) y vemos que en todos ellos se ven reflejados los principios que él estableció a través de la Consulta de Bungo y que la enseñanza del latín estaba supeditada a los objetivos primarios de la misión, a saber: la instrucción básica de los conversos, el aprendizaje de las buenas costumbres, un énfasis en ejemplos de moral cristiana contrastados

con la situación social en Japón, la enseñanza de saberes prácticos que sirvan para fundamentar el dogma católico, y el acercamiento de los japoneses a la cultura europea.

En resumen, hemos cumplido el objetivo propuesto de analizar cronológicamente la misión jesuita en Japón (con especial énfasis en las instituciones educativas y en el contexto material y político en que se desarrollaron) y de establecer las causas que motivaron a los misioneros jesuitas a promover el estudio del latín, clarificar el contexto en que se decidió y hemos comprobado, a través del análisis de las fuentes primarias (como la correspondencia epistolar y los libros de texto de latín utilizados en Japón) la hipótesis planteada de que la enseñanza del latín fue esencialmente una idea del visitador Valignano que estaba fundamentalmente ligada a su proyecto de formación de clero nativo y a su visión europea que no concebía una educación sin el aprendizaje de esta lengua y, consecuentemente, la implantó como materia obligatoria en los seminarios y colegios de Japón; sin darse cuenta de que no era del todo compatible con los intereses de los japoneses ni con su propia política de acomodación.

Bibliografía

- Abé, Takao. 2011. *The Jesuit Mission to New France. A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*. Leiden: Brill.
- Alden, Dauril. 1999. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press.
- Aleni, Giulio. 2020. *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*. Traducido por Thierry Meynard and Dawei Pan. Leiden: Brill.
- Álvarez-Taladriz, José Luis. 1940. "Dos Notas Sobre la Embajada del Padre Juan Cobo." *Monumenta Nipponica* 3 (2):657-664. doi: 10.2307/2382608.
- Aristóteles. 2016. *De Anima*. Traducido por Christopher John Shields. Oxford: Clarendon Press.
- Assunção, Carlos y Masayuki Toyoshima. 2018. "The Amakusa Edition of Álvares' Grammar (1594): Sources and Innovation." *Onomázein: Revista de lingüística, filología y traducción* 41:55-77. doi: 10.7764/onomazein.41.06.
- Baskind, James Matthew y Richard Bowring. 2015. *The Myōtei Dialogues: A Japanese Christian Critique of Native Traditions*. Leiden: Brill.
- Bonifacio, Juan. 1988. *Christiani pueri institutio (1588)*. Macao: Instituto Cultural de Macau.
- Boot, Willem Jan. 1983. "The Adoption and Adaptation of Neo-Confucianism in Japan: The Role of Fujiwara Seika and Hayashi Razan." PhD, Rijksuniversiteit Leiden.
- Bourdon, Léon. 1993. *La Compagnie de Jésus et le Japon : la fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supérieurat de Cosme de Torres (1551-1570)*. Lisboa & París: Fondation

- Calouste Gulbenkian / Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises.
- Boxer, Charles R. 1951. *The Christian Century in Japan 1549-1650*. Berkeley: University of California Press.
- Brockey, Liam Matthew. 2014. *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*. Cambridge & Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Brodrick, James. 1952. *Saint Francis Xavier (1506-1552)*. Nueva York: The Wicklow Press.
- Burnett, Charles. 1996. "Humanism and the Jesuit Mission to China: The Case of Duarte de Sande (1547-1599)" *Euphrosyne: Revista de filologia clássica* 24:425-471.
- Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos reynos de Japão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa, desde anno de 1549 até o de 1580*. 1598. Vol. 1. Évora: Manoel de Lyra.
- Cieslik, Hubert. 1959. "P. Pedro Kasui (1587-1639). Der letzte japanische Jesuit der Tokugawa-Zeit." *Monumenta Nipponica* 15 (1/2):35-86. doi: 10.2307/2382830.
- Cooper, Michael. 1966. *They Came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan 1543-1640*. Ann Arbor: The University of Michigan, Center for Japanese Studies.
- Cooper, Michael. 1972. "The Mechanics of the Macao-Nagasaki Silk Trade." *Monumenta Nipponica* 27 (4):423-433. doi: 10.2307/2383821.
- Cooper, Michael. 1974. *Rodrigues, The Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*. Nueva York: Weatherhill.
- Cooper, Michael. 2003. "A Mission Interrupted: Japan." En *A Companion to the Reformation World*, editado por R. Po-chia Hsia. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Cooper, Michael. 2005. *The Japanese Mission to Europe 1582-1590: The Journey of Four Samurai Boys Through Portugal, Spain and Italy*. Folkestone: Global Oriental.

- Correia, Pedro Lage Reis. 2007. "Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-1584): Two Different Perspectives of Evangelisation in Japan." *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies* 15:47-77.
- D'Ortia, Linda Zampol. 2016a. "The Cape of the Devil: Salvation in the Japanese Jesuit Mission Under Francisco Cabral (1570-1579)." Doctor of Philosophy, University of Otago.
- D'Ortia, Linda Zampol. 2016b. "Il ruolo delle «università» nella strategia missionaria di Francesco Saverio per il Giappone." *Revista Estudios* 32:417-446. doi: 10.15517/re.v0i32.25022.
- da Costa Ramalho, Américo. 1995. "O. Pe. Duarte de Sande, S.J., verdadeiro autor do De missione legatorum iaponenesium ad romanam cuariam ... dialogus." *Humanitas* 47:777-789.
- de Bary, Wm. Theodore, Carol Gluck, and Arthur E. Tiedemann, eds. 2005. *Sources of Japanese Tradition 2: 1600 to 2000*. 2 ed. Nueva York: Columbia University Press.
- de Sande, Duarte. 2009a. *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à Cúria Romana: Tomo I (Colóquios I-XVIII)*. Traducido por Américo da Costa Ramalho. Coimbra/Macao: Imprensa da Universidade de Coimbra/Centro Científico e Cultural de Macau.
- de Sande, Duarte. 2009b. *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à Cúria Romana: Tomo II (Colóquios XIX-XXXIV)* Traducido por Américo da Costa Ramalho. Coimbra/Macao: Imprensa da Universidade de Coimbra/Centro Científico e Cultural de Macau.

- Dias Pacheco, Milton Pedro. 2017. "The Counter-Reformation, Diplomacy, and Art Patronage in Portugal under Cardinal-Infant D. Henrique of Portugal: A Legacy to Serve Church and Kingdom." *Royal Studies Journal* 4 (2):196-222. doi: 10.21039/rsj.v4i2.163.
- Diniz, Sofia Isabel Plácido dos Santos. 2001. "Jesuit Buildings in China and Japan. A Comparative Study." *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies* 3:107-128.
- Diniz, Sofia Isabel Plácido dos Santos. 2007. "A arquitectura da companhia de Jesus no Japão. A criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII." Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- Elison, George. 1973. *Deus destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge Massachussets: Harvard University Press.
- Elison, George. 1991. "Christianity and the daimyo." En *The Cambridge History of Japan*, editado por John Whitney Hall, 301-372. Cambridge: Cambridge University Press.
- Franco, José Eduardo, y Célia Tavares. 2021. "New Christians, Converted Hindus, Jesuits, and the Inquisition" *Journal of Jesuit Studies* 8 (2):195–213 doi: 10.1163/22141332-0802P003.
- Fróis, Luís. 1955. *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585)*. Editado por Franz Josef Schütte. Tokyo: Sophia Universität.
- Fróis, Luís. 1976. *Historia de Japam I: 1549-1564*. Editado por Josef Wicki. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- Fróis, Luís. 1981. *Historia de Japam II: 1565-1578*. Editado por Josef Wicki. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- Fróis, Luís. 1982. *Historia de Japam III: 1578-1582*. Editado por Josef Wicki. Lisboa: Biblioteca Nacional.

- Fujikawa, Mayu. 2017. Studies on the Jesuit Japan Mission. *Jesuit Historiography Online*.
Accessed 14.01.2019.
- Fujita, Neil S. 1991. *Japan's Encounter with Christianity*. Nueva York / Mahwah: Paulist Press.
- Gonoi, Takahashi. 1978. "The Jesuit Annual Report from Japan: Focusing on the Manuscripts [イエズス会日本年報について: その手与本の所在を中心にして]." *Christian Research [キリシタン研究]* 18:317-378.
- González Olmedo, Félix. 1938. *Juan Bonifacio (1538-1606) y la cultura literaria del siglo de oro*. Santander: Sociedad de Menéndez Pelayo.
- Goodman, Grant K. 2013. *Japan and the Dutch 1600-1853*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Hall, John Whitney, Nagahara Keiji, y Kozo Yamamura. 1981. *Japan Before Tokugawa. Political Consolidation and Economic Growth, 1500-1650*. Princeton: Princeton University Press.
- Hankins, James. 2001. "The Lost Continent: Neo-Latin Literature and the Birth of European Vernacular Literatures." *Harvard Library Bulletin* 12 (1-2):21-27.
- Harris, Jason. 2015. "Catholicism." En *The Oxford Handbook of Neo-Latin*, editado por Sarah Knight y Stefan Tilg, 313-28. Oxford: Oxford University Press.
- Helander, Hans. 2001. "Neo-Latin studies: Significance and prospects." *Symbolae Osloenses* 76:1-102. doi: 10.1080/003976701753387950.
- Hernández Vázquez, Víctor Manuel. 2014. "Nagasaki, un bastión para la cristiandad. la adaptación de la Casa de Misericordia de Nuestra Señora de la Visitación, Nagasaki, 1583-1597." Tesis de maestría, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México A.C.

- Hesselink, Reinier H. 2016. *The Dream of Christian Nagasaki. World Trade and the Clash of Cultures 1560-1640*. Jefferson: McFarland & Company, Inc.
- Hiraoka, Ryuji. 2005. "Jesuit Cosmological Textbook in 'the Christian Century' Japan: De sphaera of Pedro Gomez (Part I)." *SCIAMVS* 6:99-175.
- Hiraoka, Ryuji, y Akihiko Watanabe. 2015. "Jesuit Cosmological Textbook in 'the Christian Century' Japan: De sphaera of Pedro Gomez (Part II)." *SCIAMVS* 16:125-223.
- Hoyos Hattori, Paula. 2015. "Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): Análisis de tres epístolas." *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* 8:90-109.
- Hoyos Hattori, Paula. 2017. "La escritura de epístolas y su uso como fuentes documentales en la Historia de Japam (1585-1593) del jesuita Luís Fróis: Análisis comparativo de un episodio." *Historica* 41 (1):43-79. doi: 10.18800/historica.201701.002.
- Hoyos Hattori, Paula. 2020. "Una Europa a la medida de Japón. Un estudio sobre la construcción del discurso jesuita en la misión japonesa (segunda mitad del s. XVI)." *Magallánica: Revista de Historia Moderna* 6 (12):167-189.
- IJsewijn, Jozef. 1990. *Companion to Neo-Latin Studies. Part I: History and Diffusion of Neo-Latin Literature*. 2 ed. Lovania: Leuven University Press.
- Jennes, Joseph. 1973. *A History of the Catholic Church in Japan. From its Beginnings to the Early Meiji Era (1549-1873)*. Tokyo: Oriens Institute for Religious Research.
- Kawamura, Shinzo. 2005. "Humanism, Pedagogy, and Language: Alessandro Valignano and the Global Significance of Juan Bonifacio's work printed in Macao (1588)." O humanismo latino e as culturas do Extremo Oriente: Actas do Colóquio internacional, Macau 6-8 de Janeiro de 2005, Treviso.
- Kishimoto, Emi. 2006. "The Process of Translation in Dictionarium Latino Lusitanicum, ac Iaponicum." *Journal of Asian and African Studies* 72:17-26.

- Kishimoto, Emi. 2010. "Annotations in Dictionarium Latino Lusitanicum, ac Iaponicum (1595) in the Context of Latin Education by the Jesuits in Japan." En *Proceedings of the 14th EURALEX International Congress*, editado por Anne Dykstra y Tanneke Schoonheim, 1020-1025. Leeuwarden/Ljouwert: Fryske Akademy.
- Kornicki, Peter. 1998. *The Book in Japan: A Cultural History from the Beginnings to the Nineteenth Century* Leiden: Brill.
- Kouamé, Nathalie. 2016. *Le christianisme à l'épreuve du Japon médiéval, ou, les vicissitudes de la première mondialisation 1549-1569*. París: Éditions Karthala.
- Laures, Johannes. 1954. *The Catholic Church in Japan: A Short History*. Rutland / Tokyo: Charles E. Tuttle Company.
- Laures, Johannes. 1957. *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan*. 3 ed. Tokyo: Sophia University.
- Leonhardt, Jürgen. 2013. *Latin: Story of a World Language*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- López-Gay, Jesús. 1970. *La liturgia en la misión del Japón del siglo XVI*. Roma: Libreria dell'università Gregoriana.
- Lorimer, Michael. 2008. *Sengokujidai: Autonomy, Division and Unity in Later Medieval Japan*. Londres: Olympia Press.
- Maruyama, Masao. 1974. *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Maryks, Robert Aleksander. 2009. *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*. Leiden: Brill.

- Massarella, Derek. 2005. "Envoys and Illusions: The Japanese Embassy to Europe, 1582-90, "De Missione Legatorvm Iaponensium", and the Portuguese Viceregal Embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591." *Journal of the Royal Asiatic Society* 15 (3):329-350.
- Massarella, Derek. 2013. "The Japanese Embassy to Europe (1582–1590)." *The Journal of the Hakluyt Society*:1-12.
- Massarella, Derek, y Joseph Francis Moran. 2016. *Japanese Travellers in Sixteenth-Century Europe. A Dialogue Concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curia (1590)*. Londres: Routledge for The Hakluyt Society.
- Monumenta Xaveriana I. Sancti Francisci Xaverii epistolas aliaque scripta complectens*. 1900. Madrid: Imprenta de Agustín Avrial.
- Moran, Joseph Francis. 1993. *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*. Londres & Nueva York: Routledge.
- Moran, Joseph Francis. 2001. "The Real Author of the De missione legatorum iaponensium ad romanam curiam dialogus." *Bulletin of Portuguese Japanese Studies* 2:7-21.
- Muller, Jeffrey. 2016. "The Jesuit Strategy of Accommodation " En *Jesuit Image Theory*, editado por Wietse de Boer, Karl A.E. Enenkel y Walter Melion, 461-492 Leiden: Brill.
- Nawata Ward, Haruko. 2015. Japan and Europe: the Christian Century, 1549-1650. *Oxford Bibliographies*. Accessed 14.01.2019. doi:0.1093/obo/9780195399301-0286.
- Obara, Satoru. 1965. "Pedro Gomez's De spheara." *Kirishitan Studies* 10:179-273
- Oliveira e Costa, João Paulo. 1998. "O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira." Dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

- Oliveira e Costa, João Paulo. 2003. "Tokugawa Ieyasu and the Christian Daimyō during the Crisis of 1600." *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies* 7:45-71.
- Pacheco, Diego. 1971. "Diogo de Mesquita, S. J. and the Jesuit Mission Press." *Monumenta Nipponica* 26 (3/4):431-443. doi: 10.2307/2383655.
- Polgár, László. 1970. "Bibliographia de Historia Societatis Iesu." *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)* 39:404-459.
- Ponce de León Romeo, Rogelio. 2000. "Las propuestas metodológicas para la enseñanza del latín en las escuelas portuguesas de la Compañía de Jesus a mediados del siglo XVI." *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios latinos* 19:233-257.
- Ponce de León Romeo, Rogelio. 2004. "Aproximación a la obra de Manuel Álvares : edición crítica de sus "De institutione grammatica libri tres"." Memoria presentada para optar por el grado de doctor, Facultad de Filología, Departamento de Filología Latina, Universidad Complutense de Madrid.
- Prieto, Andrés I. 2017. "The Perils of Accommodation: Jesuit Missionary Strategies in the Early Modern World" *Journal of Jesuit Studies* 4 (3):395-414. doi: 10.1163/22141332-00403002.
- Proust, Jacques. 2002. *Europe through the prism of Japan: sixteenth to eighteenth centuries*. Traducido por Elizabeth Bell. Indiana: University of Notre Dame.
- Ross, Andrew C. 1994. *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542-1742*. Nueva York: Orbis Books.
- Ross, William David. 1956. *Aristotelis De anima*. Oxford: Oxford University Press.
- Ruiz de Medina, Juan. 1990. *Documentos del Japón 1547-1557, Monumenta Historica Japoniae II*. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.

- Schilling, Dorotheus. 1931. *Das Schulwesen der Jesuiten in Japan (1551–1614)*. Münster: Regensberg'schen Buchdruckerei.
- Schilling, Dorotheus. 1937. "Die Schultätigkeit der Jesuiten in Japan während des 16. und 17. Jahrhunderts." *Die Katholischen Missionen* 65 (9, 10, 12):211-15, 239-43, 294-97.
- Schurhammer, Georg. 1928. *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts*. Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.
- Schurhammer, Georg. 1973-1982. *Francis Xavier; His Life, His Times*. Traducido por Joseph M. Costelloe. 4 vols. Roma: The Jesuit Historical Institute.
- Schurhammer, Georg. 1980. *Francis Xavier; His Life, His Times III: Indonesia and India (1545-1549)* 4vols. Roma: The Jesuit Historical Institute.
- Schurhammer, Georg. 1982. *Francis Xavier; His Life, His Times IV: Japan and China 1549-1552*. Traducido por Joseph M. Costelloe. 4 vols. Roma: The Jesuit Historical Institute.
- Schurhammer, Georg, y Josef Wicki. 1945. *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*. 2 vols. Vol. 2. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.
- Schütte, Franz Josef. 1939. "Drei Unterrichtsbücher für japanische Jesuitenprediger aus dem XVI. Jahrhundert." *Archivum Historicum Societatis Jesu* 8:223-256.
- Schütte, Franz Josef. 1940. "Christliche japanische Literatur, Bilder und Druckblätter in einem unbekanntem vatikanischen Codex aus dem Jahre 1591." *Archivum Historicum Societatis Jesu* 9:226-280.
- Schütte, Franz Josef. 1954. "Der lateinische Dialog De missione legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam als Lehrbuch der Japanischen Seminare. Europäische Kultur auf japanischen Schulen im XVI. Jahrhundert." En *Studi sulla Chiesa Antica e sull'Umanesimo (Analecta Gregoriana, vol. LXX)*. Roma.

- Schütte, Franz Josef. 1968. *Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia, 1549–1650*.
Roma: Institutum Historicum Soc. Jesu.
- Schütte, Franz Josef. 1980. *Valignano's Mission Principles for Japan 1: The Problem (1573-1582)*. Traducido por John J. Coyne. San Luis: Institute of Jesuit Sources.
- Schütte, Franz Josef. 1985. *Valignano's Mission Principles for Japan 2: The Solution (1580-1582)*. Traducido por John J. Coyne. San Luis: Institute of Jesuit Sources.
- Springhetti, P. Emilio. 1961. "Storia e fortuna della Grammatica di Emmanuele Alvares, S. J." *Humanitas* 13/14:283-303.
- Stroh, Wilfried. 2012. *El latín ha muerto ¡Viva el latín!* Traducido por Fruela Fernández. Barcelona: Ediciones del subsuelo.
- Taida, Ichiro. 2017. "The Earliest History of European Language Education in Japan: Focusing on Latin Education by Jesuit Missionaries." *Classical Receptions Journal* 9 (4):566-586. doi: 10.1093/crj/clx006.
- Toby, Ronald P. 1977. "Reopening the Question of Sakoku: Diplomacy in the Legitimation of the Tokugawa Bakufu." *The Journal of Japanese Studies* 3 (2):323-363. doi: 10.2307/132115.
- Toby, Ronald P. 1984. *State and Diplomacy in Early Modern Japan: Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu*. Princeton: Princeton University Press.
- Tutino, Stefania. 2019. "Jesuit Accommodation, Dissimulation, Mental Reservation." En *The Oxford Handbook of the Jesuits*, editado por Ines G. Županov, 216-240. Oxford: Oxford University Press.
- Üçerler, Antoni J. 1997. "Jesuit Humanist Education in Sixteenth-Century Japan: The Latin and Japanese MSS of Pedro Gomez's Compendia on Astronomy, Philosophy and

- Theology (1593–95)." En *Compendium catholicae veritatis*, por Pedro Gómez, 11-60.
Tokyo: Kirishitan Bunko Library of Sophia University.
- Üçerler, Antoni J. 2000. "Alessandro Valignano and Jesuit Humanist Education in Japan." In *Tōyō no shito, Zabieru II: Ajia sekai ni okeru yōroppa kirisuto-kyō bunka no tenkai* 東洋の使徒ザビエル：アジア世界におけるヨーロッパキリスト教文化の展開 [trans.: *Francis Xavier, An Apostle of the East, II: Christian Culture in Sixteenth-Century Europe: Its Acceptance, Rejection, and Influence with Regard to the Nations of Asia*] 74-84. Tokyo: Sophia University Press.
- Üçerler, Antoni J. 2004. "The Jesuit Enterprise in Japan (1573-1580)." En *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture, 1573-1580*, editado por Thomas M. McCoog, 831-75. Roma & San Luis: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Üçerler, Antoni J. 2008. "The Jesuit Enterprise in Sixteenth- and Seventeenth-Century Japan." En *The Cambridge Companion to the Jesuits*, editado por Thomas Worcester, 153-68. Cambridge: Cambridge University Press.
- Üçerler, Antoni J. 2018. "The Christian Missions in Japan in the Early Modern Period." En *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, editado por Po-Chia Ronnie Hsia, 303-343. Leiden: Brill.
- Valignano, Alessandro. 1954. *Sumario de las cosas del Japón (1583). Adiciones al Sumario de Japón*. Tokyo: Sophia University.
- Valignano, Alessandro. 2016. *Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio: basato sul diario degli ambasciatori e tradotto in latino da Duarte de Sande, sacerdote della Compagnia di Gesù*. Traducido por Marisa Di Russo. Florencia: Leo S. Olschki.

- van Hal, Toon. 2007. "Towards meta-neo-Latin studies? Impetus to debate on the field of neo-Latin studies and its methodology." *Humanistica Lovaniensia* 56:349–365.
- Verdelho, Telmo. 1999-2000. "O Calepino em Portugal e a obra lexicográfica de Amaro Reboredo." *Revista Portuguesa de Filologia* 23:125-149.
- Vergara Ciordia, Javier. 2006. "Juan Bonifacio y su "Christiani pueri institutio adolescentiaeque perfugium" " *Perficit: Publicación de estudios clásicos. Textos y estudios* 26 (1):27-62.
- Vergara Ciordia, Javier. 2012. "La edición de Burgos de 1588 del "Christiani pueri institutio adolescentiaeque perfugium", obra clave del humanismo jesuítico hispano " *Historia de la educación: Revista interuniversitaria* 31:81-103.
- Vu Thanh, Hélène. 2016a. *Devenir Japonais : la mission jésuite au Japon, 1549-1614*. París: Presses de l'université Paris-Sorbonne.
- Vu Thanh, Hélène. 2016b. "Un équilibre impossible : financer la mission jésuite du Japon, entre Europe et Asie (1579-1614) (2016)." *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 63 (3):7-30. doi: 10.3917/rhmc.633.0007.
- Vu Thanh, Hélène. 2018. "Un évêque tridentin au Japon? Le rôle de Luis Cerqueira dans l'application des réformes du concile de Trente au sein de la mission japonaise (1549-1614) " En *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and beyond (1545-1700)*. , editado por Wim François y Violet Soen, 209-232. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Waquet, Françoise. 1998. *Le latin ou l'empire d'un signe, XVIe-XXe siècle*. París: Albin Michel.
- Watanabe, Akihiko. 2013a. "Classical Reception in Latin Compositions by the Kirishitan-Era Japanese : Jorge Loyola's Epistle Dated 1587 December 6 (ARSI Jap.Sin.10.II.296)

and Ito Mancio's Epistle Dated 1592 December 1 (ARSI Jap.Sin.33.66) [キリシタン時代日本人のラテン語作文にみられる古典受容：ジョルジュ・ロヨラの1587年12月6日付書簡 (ARSI Jap.Sin.10.II.296) と伊東マンショの1592年12月1日付書簡 (ARSI Jap.Sin.33.66) を中心に]." *Tokyo Classical Studies* [東京大学西洋古典学研究室紀要] 8:65-101. doi: 10.15083/00078897.

Watanabe, Akihiko. 2013b. "Diego Yuki's Letter to Claudio Aquaviva, August 2, 1615 (ARSI Jap.Sin.36.245r.-246v.)-Latin text and commentary [ディエゴ結城の1615年8月2日付クラウディオ・アクアヴィーヴァ宛書簡(ARSI Jap.Sin.36.245r.-246v.)ーラテン語原文と注解]." *Otsuma Comparative Culture* [大妻比較文化] 14:94-112

Watanabe, Akihiko. 2014. "Neo-Latin in 17th Century Japan: Two Epistles from Japanese Seminarians to the Jesuit Superior General (ARSI Jap.Sin.33.75, 78)." *Japan Studies in Classical Antiquity* 2:137-154.

Watanabe, Akihiko. 2018. "Pietro Paolo Palumbo's Non Recedat Volumen (1573): Illustrated Elegiacs and Japanese Christians." En *Acta Conventus Neo-Latini Vindobonensis. Proceedings of the Sixteenth International Congress of Neo-Latin Studies (Vienna 2015)*, editado por Astrid Steiner-Weber y Franz Römer, 778–787. Viena: Brill.

Wicki, Josef. 1968. *Documenta Indica X: (1575-1577)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

Wicki, Josef. 1975. *Documenta Indica XIII: (1583-1585)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

Wicki, Josef. 1979. *Documenta Indica XIV: (1585-1588)* Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

Wicki, Josef. 1988. *Documenta Indica XVII: (1595-1597)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.