

El Colegio de México
Centro de Estudios de Asia y África

CONTRA LOS DEMONIOS:
LOS DISCURSOS Y ESTRATEGIAS DEL MONJE BUDISTA ZEN SUZUKI SHŌSAN
FRENTE AL CRISTIANISMO EN JAPÓN, SIGLO XVII.

Tesis presentada por
JAIME SALVADOR GUZMÁN VALLADARES
para optar por el grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD: JAPÓN

DIRECTOR:
DRA. MICHIKO TANAKA NISHISHIMA

Ciudad de México, 2022

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Dedicatorias y agradecimientos | 3 |
| Resumen | 5 |
| Introducción..... | 7 |
| Presentación..... | 7 |
| Consideraciones sobre la historiografía | 9 |
| Planteamiento general..... | 12 |
| Objetivos | 12 |
| Plan de la obra..... | 13 |
| Capítulo 1. Los misioneros católicos y su interacción con las tradiciones religiosas de Japón | 17 |
| Las potencias ibéricas y la globalización temprana | 17 |
| La llegada de la Compañía de Jesús a Japón y su relación con el <i>Padroado</i> portugués | 19 |
| La llegada de las órdenes mendicantes a Japón y su relación con el Patronato español | 22 |
| El imaginario religioso de los misioneros católicos durante la modernidad temprana | 26 |
| El contexto religioso de Japón al momento del contacto y las percepciones de los misioneros | 30 |
| La estrategia de evangelización implementada por los misioneros católicos en Japón: acomodación e intolerancia | 34 |
| Capítulo 2. Los anticristianismos en Japón: antecedentes y contexto del monje budista Zen Suzuki Shōsan..... | 40 |
| La empresa de unificación de Japón y la prohibición del cristianismo..... | 40 |
| El clero budista y el anticristianismo..... | 54 |
| Antecedentes de la campaña anticristiana de Suzuki Shōsan. Primeras respuestas budistas frente a las misiones católicas en Japón | 55 |
| El sistema inquisitorial y la participación del clero budista en el control del cristianismo | 60 |
| Suzuki Shōsan: el hombre, el guerrero, el monje | 62 |
| El <i>Ha Kirishitan</i> : contextos y contenido | 72 |
| El <i>Ha Kirishitan</i> en el contexto de la producción literaria de Suzuki Shōsan y en el contexto de la literatura budista anticristiana japonesa de la época | 72 |
| Estructura y contenido del <i>Ha Kirishitan</i> | 73 |
| Capítulo 3. Discursos y estrategias anticristianos en el <i>Ha Kirishitan</i> de Suzuki Shōsan | 74 |
| El <i>Ha Kirishitan</i> y la doctrina del <i>honji suijaku</i> | 74 |

| | |
|--|------------|
| Origen y desarrollo histórico de la doctrina del <i>honji suijaku</i> | 75 |
| La doctrina del <i>honji suijaku</i> como estrategia apologética en el <i>Ha Kirishitan</i> de Suzuki Shōsan..... | 76 |
| Inclusión jerárquica y similitud exclusiva: dos respuestas budistas frente al cristianismo en Japón y su relación con el <i>Ha Kirishitan</i> | 80 |
| Inclusión jerárquica: definición y alcances del concepto..... | 81 |
| Ejemplos de inclusión jerárquica en el <i>Ha Kirishitan</i> | 87 |
| Similitud exclusiva: definición y alcances del concepto | 88 |
| Ejemplos de similitud exclusiva en el <i>Ha Kirishitan</i>..... | 91 |
| El teísmo de los misioneros católicos y los argumentos empleados por Suzuki Shōsan para combatirlo en el <i>Ha Kirishitan</i>..... | 92 |
| El teísmo de los misioneros católicos | 93 |
| La crítica budista tradicional del teísmo..... | 97 |
| Los argumentos de Suzuki Shōsan en contra del teísmo en el <i>Ha Kirishitan</i>..... | 98 |
| La demonización del cristianismo en el <i>Ha Kirishitan</i> y su relación con el discurso demonológico budista de Japón | 100 |
| Algunas precisiones sobre el uso del término” demonología” como categoría de análisis | 101 |
| El discurso demonológico budista de Japón. Antecedentes históricos | 104 |
| La demonización del cristianismo durante el siglo de presencia ibérica en Japón | 109 |
| La demonización del cristianismo en el <i>Ha Kirishitan</i> | 114 |
| Los budas como protectores de Japón: elementos apotropaicos de la tradición budista japonesa presentes en el pensamiento de Suzuki Shōsan..... | 115 |
| Los <i>Godai Myō-ō</i> y los <i>Niō</i> | 115 |
| Fudō Myō-ō, los <i>Niō</i> y su lugar en el pensamiento de Suzuki Shōsan | 118 |
| Consideraciones generales: Suzuki Shōsan como protector del budismo..... | 121 |
| Referencias..... | 125 |

Dedicatorias y agradecimientos

En *gasshō* 合掌: *Namo Amida Butsu*

Esta tesis está dedicada de forma especial a mis padres Arlene y Salvador, ya que sin su apoyo incondicional mi sueño de estudiar en El Colegio de México no hubiera podido realizarse. Y también a mi novia Mimí y a mi hermano Emanuel por su apoyo, cariño y comprensión.

Agradezco a mis amigos y compañeros de El Colegio por su apoyo y su amistad; en especial quiero mencionar a mis amigos y colegas del área de Japón: Rafael, amigo y compañero inseparable en todas las materias del programa en virtud de la afinidad existente entre nuestros respectivos temas de estudio, Gabriel, David, Salvador, Carla, Cecilia, Teresa, Alonso, Lizbeth, Yama, Corina y Jessica. También quisiera mencionar a mis amigos de otras áreas con los que tuve el placer coincidir en algunas clases: Árqueles, Roberto, Alexandr, Nancy, Nubia, David, Arturo, Aldo, Marisol, Yuridia y Liliana. Fue un gusto y un honor haber compartido las aulas de El Colegio con ustedes. También agradezco a mi amiga Silvia del área de Medio Oriente, con quien tuve el gusto de convivir en El Colegio.

Agradezco a todos mis profesores del Centro de Estudios de Asia y África, por el gran esfuerzo que hicieron para adaptarse a la modalidad de clases en línea durante la pandemia; en especial agradezco a la Dra. Michiko Tanaka Nishishima por su paciencia, empatía, gentileza y amabilidad, y porque siempre confió en mí y supo orientarme sabiamente, con el rigor y la precisión académica que la caracterizan, para que pudiera concluir adecuadamente la presente tesis; al Dr. José Antonio Cervera Jiménez por su gentileza, generosidad y su buena disposición de compartir conmigo su amplio conocimiento sobre la historia de las misiones católicas en Asia Oriental, incluso desde antes de que yo

ingresara al Colegio, cuando todavía me encontraba cursando la Licenciatura en Historia en la UASLP; al Dr. Roberto Eduardo García Fernández, por su amabilidad, generosidad y buena disposición para compartir conmigo su profundo conocimiento sobre el campo académico de los estudios budistas; a las doctoras Satomi Miura y Yoshie Awhihara, por su infinita paciencia y generosidad para enseñarnos la lengua japonesa; al Dr. Amaury Alejandro García Rodríguez, por su apoyo, su buena voluntad y también por su generosidad al momento de compartir su amplio conocimiento sobre la historia de Japón con nosotros; a los doctores Alfredo Román Zavala y Fernando Villaseñor Rodríguez, por compartir generosamente sus vastos conocimientos sobre Japón con nosotros; a los doctores John A. Marston, Adrián Muñoz García y Flora Botton Beja por sus enseñanzas, comentarios, críticas y sugerencias en los seminarios donde tuve la oportunidad de ser su alumno.

En general, agradezco a todo el personal de El Colegio de México por el gran esfuerzo que hicieron para que las clases en línea se pudieran llevar a cabo. También agradezco profundamente a las autoridades de El Colegio por tomar las medidas necesarias para salvaguardar la salud del personal y del estudiantado durante los momentos más duros de la pandemia. Finalmente, agradezco al CONACYT por proporcionarme una beca de manutención sin la cual no hubiera sido posible para mi estudiar en El Colegio de México.

Resumen

La presente tesis analiza los discursos y estrategias formulados por el monje budista Zen Suzuki Shōsan frente a la presencia del cristianismo en Japón, durante el siglo XVII. Para ello, se analiza el tratado anticristiano titulado *Ha Kirishitan*, escrito por Suzuki Shōsan. La problemática se aborda desde la perspectiva de la Historia Global, como una respuesta budista japonesa particular frente al fenómeno mundial de la expansión del cristianismo, en su vertiente católica, impulsado por la movilización de las potencias ibéricas en el contexto de la globalización temprana y la interconexión de las grandes macrorregiones del orbe a través de las rutas comerciales marítimas. Igualmente, este trabajo analiza la demonización del cristianismo en el discurso de Suzuki Shōsan y examina su relación con el discurso demonológico budista que fue utilizado para estigmatizar y perseguir individuos y grupos socio-religiosos disidentes durante los periodos Heian, Kamakura, Sengoku y Edo temprano de la historia de Japón. Asimismo, se identifican y explican los elementos apotropaicos de la tradición budista japonesa recuperados por Suzuki Shōsan y se discute su relación con la campaña anticristiana llevada a cabo por dicho personaje. Si bien existen trabajos que versan sobre los encuentros entre los misioneros católicos y los monjes budistas en Japón, hasta ahora no se ha profundizado lo suficiente en los motivos religiosos de la oposición budista frente a las actividades de proselitismo y propagación del cristianismo realizadas por los misioneros católicos en tierras japonesas. La presente investigación pretende contribuir a subsanar dicha omisión en la historiografía especializada que atiende el tema.

Palabras clave:

Suzuki Shōsan, budismo Zen, anticristianismo, misiones católicas en Japón, demonología.

Abstract

This thesis analyzes the discourses and strategies formulated by the Zen Buddhist monk Suzuki Shōsan in the face of the presence of Christianity in Japan during the 17th century. To do this, the anti-Christian treatise entitled *Ha Kirishitan*, written by Suzuki Shōsan, is analyzed. The problem is approached from the perspective of Global History, as a particular Japanese Buddhist response to the worldwide phenomenon of the expansion of Christianity, in its Catholic form, driven by the mobilization of the Iberian powers in the context of early globalization and the interconnection of the large macro-regions of the world through maritime trade routes. Likewise, this work analyzes the demonization of Christianity in the discourse of Suzuki Shōsan and examines its relationship with the Buddhist demonological discourse that was used to stigmatize and persecute dissident individuals and socio-religious groups during the Heian, Kamakura, Sengoku and early Edo periods of the history of Japan. Additionally, the apotropaic elements of the Japanese Buddhist tradition recovered by Suzuki Shōsan are identified and explained and their relationship with the anti-Christian campaign carried out by said character is discussed. Even though there are works that deal with the encounters between Catholic missionaries and Buddhist monks in Japan, until now the religious motives of the Buddhist opposition to the activities of proselytism and propagation of Christianity carried out by Catholic missionaries in Japanese lands have not been studied in sufficient depth. This research aims to contribute to correct this omission in the specialized historiography that deals with the subject.

Keywords:

Suzuki Shōsan, Zen Buddhism, Anti-Christianity, Catholic missions in Japan, demonology.

Introducción

Presentación

Durante los últimos años han proliferado los estudios que resaltan el papel desempeñado por el mundo ibérico durante la fase temprana de la globalización. De particular relevancia para los fines de la presente propuesta de investigación, resultan aquellos estudios que analizan el papel de la Iglesia Católica como institución global durante los siglos XVI y XVII, en el contexto de la primera globalización o mundialización ibérica, y el papel que desempeñaron en este proceso histórico las órdenes religiosas con presencia misionera en Asia Oriental como transmisoras del pensamiento cristiano occidental a contextos socioculturales no occidentales.

En ese orden de ideas, un creciente grupo de estudios han profundizado sobre la historia de los encuentros culturales entre los misioneros católicos, pertenecientes tanto a la Compañía de Jesús como a las órdenes mendicantes, y las sociedades de Asia Oriental durante la modernidad temprana. Sin embargo, en términos generales, dichos estudios, al enfocarse en las estrategias misioneras de inserción social y transmisión del evangelio cristiano, han tendido a privilegiar la perspectiva de los misioneros y de los conversos cristianos y, por ende, la faceta cristiana de dichos encuentros y desencuentros.

Un ejemplo sobresaliente de este tipo de trabajos es el excelente estudio realizado recientemente por M. Antoni J. Ucerler, quien examina desde la perspectiva de la Historia Global la empresa misionera de la Compañía de Jesús en el Japón durante la modernidad temprana, enfocándose cuidadosamente en los diversos dilemas intelectuales que los jesuitas

tuvieron que enfrentar en este entorno sociocultural, el subsecuente proceso de reinención del cristianismo que llevaron a cabo y las formas específicas en que los misioneros jesuitas buscaron comunicar las creencias cristianas a los japoneses (2022, 1-31).

Por otra parte, un área menos conocida de los encuentros culturales propios de los siglos XVI y XVII, pero no del todo inexplorada, es aquella que atañe a las percepciones y respuestas por parte de pensadores religiosos asiáticos no cristianos frente al cristianismo. En ese sentido, se han realizado relativamente pocos trabajos sobre el encuentro de los pensadores religiosos japoneses con el pensamiento cristiano introducido en Japón por los misioneros católicos, durante los siglos XVI y XVII. Cabe mencionar que la mayor parte de dichos trabajos han sido realizados por estudiosos de habla japonesa e inglesa, por lo tanto, hacen falta más investigaciones originales sobre el tema en lengua española.

Además, en tales trabajos se ha estudiado principalmente la influencia de la ideología neoconfuciana en las respuestas japonesas frente a las actividades de los misioneros católicos en Japón; la participación del clero budista Zen tradicionalmente ha sido interpretada como un aspecto secundario del conflicto, un mero instrumento en la campaña de propaganda anticristiana orquestada desde las estructuras de poder del shogunato Tokugawa.

Así pues, hasta ahora no se ha profundizado lo suficiente en los motivos religiosos de la oposición budista frente a las actividades de proselitismo y propagación del cristianismo realizadas por los misioneros católicos en tierras japonesas. Por ende, es necesario indagar la forma en que el mensaje de los misioneros cristianos fue interpretado en el contexto de los imaginarios de los pensadores budistas de Japón.

La investigación que aquí se propone, pretende contribuir a subsanar dicha omisión en la historiografía especializada que atiende el tema, mediante la identificación, descripción y análisis de los discursos y las estrategias desarrollados por el monje budista Zen japonés Suzuki Shōsan 鈴木正三 (1579-1655) frente al reto que implicó para dicho personaje la presencia del cristianismo en Japón durante el siglo XVII.¹

Pero más allá de la relevancia académica que puede tener estudiar la respuesta del clero budista ante las actividades de proselitismo llevadas a cabo por los misioneros católicos, se considera que el proyecto que aquí se propone también es relevante en términos sociales. Lo anterior en virtud de las huellas que dejó en el imaginario social japonés la persecución de los cristianos, institucionalizada por el régimen imperante durante gran parte del periodo multiseccular que abarcó el shogunato Tokugawa. En ese sentido, es pertinente señalar que el legado de las campañas anticristianas, como la realizada por Suzuki Shōsan, se proyectó más allá de su contexto histórico inmediato, a través de las medidas de persecución y supresión de minorías disidentes implementadas desde las estructuras de poder del shogunato durante los siglos siguientes.

Consideraciones sobre la historiografía

Una corriente historiográfica que ha resultado fértil para el estudio de los encuentros culturales entre los misioneros y/o exploradores ibéricos y las sociedades asiáticas, durante la globalización temprana (siglos XVI-XVIII), es la propuesta de las “historias conectadas”.

¹ Nota sobre la transliteración: esta tesis utiliza el sistema de romanización Hepburn para transcribir los sonidos de la lengua japonesa en el alfabeto latino.

Formulada originalmente por el historiador indio Sanjay Subrahmanyam con base en sus estudios sobre la Bahía de Bengala como sitio de interacción comercial y cultural durante la modernidad temprana, dicha propuesta ha resultado ser una aproximación teórica igualmente útil para el estudio otros contextos sociohistóricos (1997, 745).²

En ese sentido, Stephen C. Berkwitz ha seguido el planteamiento básico de Subrahmanyam y lo ha aplicado en el contexto de los encuentros e interacciones entre agentes pertenecientes a distintos sistemas religiosos durante la modernidad temprana. Así pues, Berkwitz plantea que la historia del budismo se convierte en una “historia conectada” en la modernidad temprana, en virtud de que durante este periodo histórico se registra una interacción intensa entre los agentes budistas asiáticos y los cristianos ibéricos (2013, 2).

De acuerdo con lo anterior, Berkwitz presenta al budismo como una tradición que, en este contexto histórico, es imaginada y discursivamente construida por medio de los encuentros con otra religión y cultura, que en este caso es el cristianismo católico romano introducido en Asia por los agentes ibéricos (2013, 2). En otras palabras, Berkwitz propone que la historia del budismo en este periodo es, en buena parte, una historia formada por los encuentros y las interacciones que los budistas tuvieron con los agentes cristianos; de modo que la historia del budismo y la del cristianismo se convierten aquí en historias conectadas.

² La propuesta historiográfica de las historias conectadas constituye una aproximación metodológica que permite al historiador liberar o restablecer las conexiones que aparecieron entre los mundos y las sociedades (Gruzinski 2010, 44). La exhumación de tales conexiones puede servir para superar las limitaciones de cierto tipo de historiografías nacionales que, con base en un enfoque esencialista y reduccionista, se empeñan en presentar los pasados y los procesos históricos de las sociedades como fenómenos aislados y firmemente delimitados por fronteras impermeables, lo cual, a mi parecer, deforma ideológicamente nuestra comprensión del pasado porque constituye un proceso de exageración, reificación y proyección indebida, en otros contextos históricos, de categorías y concepciones de la nación propias del siglo XIX. Una discusión breve pero sustanciosa de esta problemática puede consultarse en Gruzinski (2010, 40-44).

Si bien el trabajo de Berkwitz se centra en los encuentros entre los budistas nativos y los cristianos portugueses en Sri Lanka durante los siglos XVI y XVII, su planteamiento puede servir como base para la construcción de un marco teórico adecuado para el análisis de los encuentros y las interacciones entre los budistas japoneses y los agentes cristianos en Japón durante el mismo periodo y, por consiguiente, que permita dar cuenta de la forma en que el monje budista Zen Suzuki Shōsan interpretó al cristianismo bajo el prisma de su imaginario budista y, a su vez, la forma en que dicho personaje representó al budismo ante el encuentro con otra religión.

Por otra parte, también resulta relevante para los fines del presente proyecto de investigación el trabajo de Kiri Paramore sobre el papel jugado por el discurso anticristiano en la construcción del pensamiento político en Japón, durante la modernidad temprana. En ese sentido, es pertinente situar la crítica que hace Suzuki Shōsan al cristianismo en el contexto de un proceso político mayor, vinculado con el surgimiento de lo que Masao Maruyama ha denominado “sistemas de control de la modernidad temprana” (Paramore 2009, 4).

En ese orden de ideas, como ha señalado el propio Paramore, para Maruyama la supresión del cristianismo en Japón en el siglo XVII no es un asunto relativo al carácter extranjero o foráneo de dicha religión, sino que debe ser visto como una instancia particular de un proceso histórico más amplio, que se remonta al XVI, consistente en la gradual domesticación y subyugación de los movimientos religiosos por parte de la autoridad política (2009, 4 y 5). De lo anterior se desprende la importancia de examinar las actividades anticristianas de Suzuki Shōsan desde una perspectiva más amplia informada por un análisis

del proceso histórico de subyugación de la esfera de lo religioso impulsada desde el poder político en el Japón de los siglos XVI y XVII.

Planteamiento general

La presente tesis analiza los discursos y estrategias formulados por el monje budista Zen Suzuki Shōsan frente a la presencia del cristianismo en Japón, durante el siglo XVII. Para ello, se analiza el tratado anticristiano titulado *Ha Kirishitan* (破切支丹) (*Contra los cristianos*), escrito por Suzuki Shōsan. La problemática se aborda desde la perspectiva de la Historia Global, como una respuesta japonesa particular frente al fenómeno mundial de la expansión del cristianismo, en su vertiente católica, impulsado por la movilización de las potencias ibéricas en el contexto de la globalización temprana y la interconexión de las grandes macrorregiones del orbe a través de las rutas comerciales marítimas.

Las interrogantes fundamentales que funcionan como ejes rectores de la presente tesis pueden ser formuladas en los siguientes términos: ¿de qué manera fue interpretado el cristianismo en el imaginario del monje budista Zen Suzuki Shōsan? ¿de qué forma representó este personaje al budismo ante el encuentro con otra religión rival? y ¿qué discursos y estrategias desarrolló dicho personaje frente a la propagación del cristianismo en Japón?

Objetivos

El objetivo general de esta tesis consiste en explicar, desde un enfoque histórico y sociocultural, los discursos y las estrategias desarrolladas por el monje budista Suzuki Shōsan

frente al cristianismo. De acuerdo con lo anterior, se plantean los siguientes objetivos específicos:

- Examinar el papel de Suzuki Shōsan en la campaña anticristiana que se llevó a cabo en Kyūshū a raíz de la rebelión de Shimabara.
- Analizar la forma en que Suzuki Shōsan interpretó al cristianismo en términos del imaginario budista japonés.
- Analizar los elementos tradicionales del budismo de Japón que Suzuki Shōsan utilizó para argumentar en contra del cristianismo y para formular una interpretación específica del discurso demonológico budista que permitiera legitimar la persecución de los cristianos.

Plan de la obra

El presente estudio fue estructurado en tres capítulos. En el **primer capítulo** problematizaré la interacción de los misioneros católicos con las tradiciones budistas de Japón, en el contexto de la globalización temprana impulsada por las potencias ibéricas. Con ese fin, en un primer momento describiré brevemente las circunstancias relativas a la llegada de los misioneros católicos al archipiélago japonés, así como la relación existente entre los proyectos de cristianización de Japón vinculados con la Compañía de Jesús y las órdenes mendicantes con las estructuras de poder de las monarquías ibéricas a través de la institución del Patronato eclesiástico.

Posteriormente, examinaré el imaginario religioso de los misioneros católicos a la luz del contexto histórico y cultural del momento. Asimismo, analizaré las percepciones de los misioneros sobre las tradiciones budistas de Japón y discutiré la manera en que el imaginario

religioso católico de la época informó tales percepciones. Finalmente, analizaré la estrategia de evangelización implementada por los misioneros con el fin de combatir al budismo y lograr la conversión de la población japonesa a la fe católica.

En el **segundo capítulo** examinaré las circunstancias históricas que propiciaron el enfrentamiento del monje budista Zen Suzuki Shōsan con el cristianismo. Con ese propósito, en el primer apartado describiré y discutiré detalladamente los diferentes momentos que integran el proceso de estigmatización y persecución de los cristianos en Japón por parte de las autoridades políticas japonesas, el cual inició durante las últimas décadas del siglo XVI con la promulgación de los primeros edictos anticristianos y culminó con la eventual prohibición definitiva del cristianismo en el siglo XVII, así como la relación que guarda dicho fenómeno con el proceso de centralización del poder y unificación política de Japón.

En el segundo apartado del segundo capítulo examinaré la relación del clero budista con el anticristianismo en Japón. Con ese fin, examinaré las primeras respuestas budistas frente a las misiones católicas de Japón y discutiré la participación del clero budista en el control del cristianismo. En el tercer apartado presentaré los hechos conocidos sobre la vida de Suzuki Shōsan e identificaré las influencias religiosas y filosóficas que moldearon su pensamiento, con el objeto de precisar los posibles motivos ideológicos y doctrinales que lo llevaron a considerar al cristianismo como una amenaza para el orden social japonés. Finalmente, en el cuarto apartado situaré el *Ha Kirishitan* en el contexto de la producción literaria de Suzuki Shōsan, así como también en el contexto de la literatura anticristiana japonesa de la época y, por último, describiré brevemente el contenido del *Ha Kirishitan*.

En el **tercer capítulo** examinaré los discursos y estrategias empleadas por Suzuki Shōsan en el contexto de su polémica en contra de las doctrinas cristianas introducidas en

Japón por los misioneros católicos, tomando como punto de referencia para tal efecto los planteamientos contenidos en el *Ha Kirishitan*, un tratado de corte anticristiano escrito por dicho autor. En consecuencia, en el primer apartado discutiré la relación que existe entre dicho tratado anticristiano y la doctrina budista japonesa del *honji suijaku*, la cual constituyó originalmente un intento de armonización doctrinal elaborado con el propósito de dar cuenta de la existencia de las deidades de la tradición nativa japonesa desde una perspectiva budista y que, posteriormente, tuvo implicaciones políticas relevantes que se vieron reflejadas en el pensamiento de Suzuki Shōsan.

En el segundo apartado del tercer capítulo discutiré la tipología formulada por Jason Ānanda Josephson sobre las estrategias discursivas empleadas históricamente por los budistas japoneses como formas de relacionarse con la alteridad; dicha tipología se integra mediante dos estrategias distintas a las que Josephson denomina respectivamente inclusión jerárquica y semejanza exclusiva. En el contexto del presente estudio, identificaré la presencia de tales estrategias en el pensamiento de Suzuki Shōsan y examinaré su relación con el discurso anticristiano del autor.

En el tercer apartado describiré el tipo de teísmo introducido en Japón por los misioneros católicos y analizaré la refutación de este realizada por Suzuki Shōsan en el *Ha Kirishitan*, a la luz de la tradicional crítica budista a los sistemas metafísicos teístas. Por otra parte, en el cuarto apartado analizaré la demonización del cristianismo en el discurso de Suzuki Shōsan y examinaré su relación con el discurso demonológico budista que fue utilizado para estigmatizar y perseguir individuos y grupos socio-religiosos disidentes durante los periodos Heian, Kamakura, Sengoku y Edo temprano de la historia de Japón. Por último, en el quinto apartado identificaré los elementos apotropaicos de la tradición budista

japonesa recuperados por Suzuki Shōsan y discutiré su relación con la campaña anticristiana llevada a cabo por dicho personaje.

Capítulo 1. Los misioneros católicos y su interacción con las tradiciones religiosas de Japón

Las potencias ibéricas y la globalización temprana

Como lo han venido señalando un creciente grupo de estudios en las décadas recientes, el proceso de movilización de los pueblos ibéricos que se llevó a cabo durante los siglos XV y XVI sentó las bases del fenómeno de la primera globalización. La expansión ibérica permitió, por primera vez en la historia, la consolidación de vínculos estables entre los distintos continentes. Concretamente, fue durante el siglo XVI cuando las conexiones entre las diferentes masas continentales adquirieron su carácter global, para intensificarse en los siglos venideros (Hausberger 2018, 38-39).

Sin embargo, es necesario precisar que la primera globalización no solo vinculó a las diferentes masas continentales en términos económicos y comerciales, sino también propició la circulación de saberes, conocimientos, constructos ideológicos y sistemas de creencias. Como apunta Serge Gruzinski, una de las manifestaciones de la mundialización ibérica fue la globalización del pensamiento (2010, 371). Es precisamente en este punto donde cobra relevancia el papel que desempeñó en este contexto la Iglesia Católica como organización global (Hausberger 2018, 96).

En efecto, la propagación de la religión católica constituye una de las dimensiones fundamentales de la globalización temprana en su vertiente ibérica. La institución del Patronato español, así como la del *Padroado* portugués, implicaban el deber que tenían las monarquías ibéricas de difundir la fe católica en sus dominios y en los territorios que se encontraran bajo sus respectivas esferas de influencia.

En el caso concreto de Japón, lo anterior se tradujo, en un primer momento, en el establecimiento de la misión jesuita bajo la esfera del *Padroado* portugués y, posteriormente, en la llegada de las misiones vinculadas con las órdenes mendicantes, es decir, franciscanos, dominicos y agustinos, que se encontraban bajo la esfera del Patronato español. En este punto, es importante señalar el hecho de que el proyecto mendicante fue planeado y organizado desde el virreinato de la Nueva España y, por lo tanto, muestra que dicha entidad política hispanoamericana tuvo un papel relevante en el desarrollo e implementación de los planes para la cristianización de Japón.

Los primeros encuentros entre los misioneros católicos y las tradiciones religiosas de Japón ocurrieron precisamente en este contexto, en el que la historia de Japón se interconectaba con la historia de las potencias europeas que se encontraban en plena expansión, y en el que la historia del budismo de Japón se interconectaba con la historia del cristianismo católico romano llevado a Japón por los misioneros europeos.

En ese sentido, como apunta Stephen Berkwitz retomando el concepto de Sanjay Subrahmanyam, en el contexto de la modernidad temprana la historia del budismo se convierte en una “historia conectada” en relación con la historia del cristianismo, en virtud de que es aquí donde se comienza a registrar un incremento en la intensidad de la interacción entre agentes budistas y cristianos (2013, 2).

Una vez descrito el contexto histórico general en el que se llevaron a cabo los primeros encuentros culturales entre los misioneros católicos y los representantes de las tradiciones religiosas de Japón, es menester precisar las circunstancias en las que llegaron los misioneros católicos al archipiélago japonés, así como la naturaleza de las relaciones que las órdenes religiosas católicas con presencia misionera en Japón mantenían con las estructuras de poder de las monarquías ibéricas a través de las instituciones del *Padroado* portugués y el

Patronato español respectivamente.

La llegada de la Compañía de Jesús a Japón y su relación con el *Padroado* portugués

Después de la conquista de Ceuta en 1415 los portugueses avanzaron hacia el archipiélago de Madeira y las islas Azores por la costa atlántica de África. Takizawa señala que la idea de la guerra santa contra los musulmanes gestada en el contexto de la Reconquista portuguesa se vio reflejada en dicha empresa expansionista (2010, 43). Así pues, dicho espíritu guerrero promovió en la segunda mitad del siglo XV la empresa de llevar la fe católica a otros mundos, produciéndose en este contexto el descubrimiento de una vía por mar hasta Asia. Esta aventura expansionista contó con el apoyo total del Papado (Takizawa 2010, 43).

Los portugueses llegaron a la costa oeste de la India en 1498, con el fin de encontrar especias y llevar a cabo la evangelización de esas tierras. Todo ello propició que Lisboa se convirtiera en un importante centro de comercio de especias, posteriormente Portugal conquistó la ciudad de Goa en India (1510) y Malaca en el sudeste de Asia (1511), logrando hacerse con el control de las rutas principales de comercio de especias (Takizawa 2010, 43). No obstante, en términos religiosos la Corona de Portugal no tuvo el éxito deseado, lo que produjo inquietud en el rey Juan III al observar el estancamiento de la labor evangelizadora (Takizawa 2010, 43).

Ahora bien, durante el siglo XVI se llevó a cabo un proceso de transformación de la cristiandad occidental, a causa de la división de la Iglesia propiciada por el movimiento de la Reforma protestante iniciado por el fraile agustino alemán Martín Lutero. En este contexto, surgieron grupos y asociaciones integrados por seglares y sacerdotes católicos que buscaban recuperar la fuerza y la dignidad de la Iglesia Católica Romana (Takizawa 2010, 44).

Un ejemplo de esas asociaciones lo constituye la Compañía de Jesús, fundada en París en 1534 por Ignacio de Loyola y aprobada en 1540 por el Papa Pablo III como orden religiosa, la cual asumió un papel puntero en la batalla contra la Reforma Protestante (Takizawa 2010, 44). Dicho Papa, quien buscaba aliados en su defensa de los privilegios pontificios, aprobó los estatutos de la nueva orden elaborados por Ignacio el 27 de septiembre del citado año, mediante la bula *Regiminis militantes ecclesiae* en la que se nombraba diez miembros constituyentes y se limitaba el cupo de la orden a sesenta (Knauth 1972, 92). El 27 de julio del mismo año una carta papal había nombrado como legados al Oriente a dos de esos miembros fundadores, el español Francisco Javier y el portugués Simón Rodrigues, quienes habían ido a Lisboa a esperar su oportunidad para partir con el objetivo de convertir infieles en las Indias Orientales (Knauth 1972, 92).

Al final, Francisco Javier se embarcó solo y llegó a Goa en septiembre de 1542, al mismo tiempo que en el otro lado del Pacífico, en la Nueva España se hacían los preparativos para la expedición de Ruy López de Villalobos (Knauth 1972, 92). Es importante mencionar que en esta última expedición novohispana se embarcó el valenciano Cosme de Torres, quien eventualmente conocería a Francisco Javier en Amboino en el año de 1547, ingresaría a la Compañía de Jesús y posteriormente formaría parte importante de la misión jesuita en Japón (Lisón 2005, 35).

Contando con el apoyo del rey de Portugal, quien había recibido el patronato eclesiástico del Papa (*Padroado*) Francisco Javier se dedicó a la evangelización en diversos lugares de la India. Sin embargo, Francisco Javier sufrió mucho en estas tierras, debido a que sus pobladores no mostraban interés en la evangelización (Takizawa 2010, 44). Lo anterior motivó a Francisco Javier a buscar la posibilidad de llevar a cabo su actividad misionera en otros países, así pues, el 7 de diciembre de 1547 Francisco Javier conoció en Malaca a un

japonés de nombre Anjirō, quien hablaba portugués y de quien recabo mucha información sobre China y Japón, así como sobre la posibilidad que había de evangelizar aquellas tierras (Takizawa 2010, 44). Aunado a lo anterior, resulta pertinente señalar el hecho de que Francisco Javier consideraba la misión japonesa como una posibilidad para escapar del control de la burocracia portuguesa, la cual impedía poner en práctica los planteamientos religiosos y morales de Ignacio de Loyola (Knauth 1972, 97).

Finalmente, en marzo de 1549 el valenciano Cosme de Torres y el cordobés Juan Fernández fueron escogidos por Francisco Javier para ir con él a Japón, de igual modo, Anjirō y otros dos japoneses iban a acompañar a los tres jesuitas españoles en su viaje. El grupo se detuvo primero en Malaca, de donde partieron en un junco el 31 de junio de 1549, llegando al territorio de Satsuma a fines de agosto del mismo año (Knauth 1972, 97).

En estas circunstancias se produjo la llegada de los primeros misioneros católicos a tierras japonesas. Durante su estancia en Japón, Francisco Javier desarrolló la siguiente estrategia de evangelización: 1) la adopción de la cultura japonesa en sus actividades, 2) la obtención de la licencia de los señores feudales para facilitar la predicación, 3) el impulso del comercio exterior y 4) la evangelización de Kioto (Takizawa 2010, 147).

A mediados de noviembre de 1551, Francisco Javier subió a una embarcación portuguesa para hacer su viaje de regreso a la India, en el camino pararon en Shangchuan, un puerto comercial de la costa de Guangdong. Ahí los planes de Javier cambiaron y se originó la idea de una misión para China, casi un año más tarde el jesuita regresó a Shangchuan y murió ahí (Knauth 1972, 100). Los sucesores de Francisco Javier en Japón siguieron desarrollando el proyecto jesuita de evangelización. Entre los jesuitas que más destacaron en esta labor podemos mencionar a Cosme de Torres, Baltasar Gago, Caspar Vilela, Luis Frois, Francisco Cabral y Alessandro Valignano.

La llegada de las órdenes mendicantes a Japón y su relación con el Patronato español

Durante la Edad Moderna temprana se consolidaron dos rutas que articularon la mayor parte del comercio internacional en el Pacífico: la primera de estas vías fue la que iniciaron los portugueses una vez que lograron circunnavegar África y conectar con la India, China y Japón; la segunda fue la que establecieron los españoles a través del trato entre Manila, México y Sevilla, pero que en la práctica también se extendió desde Nueva España por el resto de América (Baena 2012, 31-62). En virtud de que ya he hablado brevemente del proceso de movilización lusitano y su relación con los misioneros jesuitas en Asia, ahora toca el turno de la movilización hispánica y su relación con los misioneros de las órdenes mendicantes.

En efecto, los españoles, al igual que los portugueses, se lanzaron a la exploración y conquista de tierras por todo el orbe, preponderantemente impulsados por dos motivaciones, a saber, una de carácter religioso, es decir la propagación de la fe cristiana católica, y otra de carácter económico (Cervera 2013, 57). Dentro de dicho esquema de movilización de los dos pueblos ibéricos, el objetivo de establecer rutas comerciales directas con los pueblos asiáticos jugó un papel decisivo. En ese sentido, probablemente el detonador principal para toda la empresa ibérica en América y Asia fue la economía: todo comenzó con la historia de la búsqueda de las especias (Cervera 2013, 59).

Así pues, cuando Cristóbal Colón llegó a América en 1492, su verdadero objetivo era Asia. Como apunta Cervera Jiménez, Colón creyó haber llegado a “las Indias” y por eso llamó indios a los naturales de la tierra a la que había llegado (2015, 11). Sin embargo, el descubrimiento y conquista del así llamado Nuevo Mundo no impidió que los españoles

siguieran con la vista puesta en Asia durante las siguientes décadas y siglos (Cervera 2015, 11).

El hallazgo en 1513 del Mar del Sur por parte de Vasco Núñez de Balboa alentó a la Monarquía hispánica a retomar el sueño colombino de navegar por el poniente para alcanzar las islas de las Especias y los reinos de Catay (China) y Cipango (Japón), un anhelo corroborado tras el viaje de Hernando de Magallanes y Juan Sebastián Elcano con el que se conseguiría el primer viaje de circunnavegación (Yuste y Pinzón 2016, 7).

Esta última expedición partió de Sanlúcar de Barrameda el 21 de septiembre de 1519, con cinco naves y una tripulación de doscientas sesenta y cinco personas; cruzaron el estrecho de Magallanes entre octubre y noviembre de 1520; el 16 de marzo de 1521 llegaron a la isla filipina de Samar, llamando al archipiélago islas de San Lázaro; el 7 de abril avistaron el puerto de Cebú, el más importante de las Visayas, donde murió Magallanes el día 27 de abril; en otoño del mismo año llegaron a las Molucas; finalmente, el 6 de septiembre de 1522, Elcano entró en Sanlúcar de Barrameda en la nao Victoria, con una tripulación reducida a dieciocho españoles (Cervera 2013, 61-62).

Además de conseguir las preciadas especias, otro objetivo de la expedición de Magallanes era la búsqueda de lugares existentes en la mitología antigua, tan presente en el imaginario europeo de finales de la Edad Media, en virtud de que Magallanes situaba las míticas islas de Tarsis y Ofir (que aparecían en las tradiciones bíblicas y fenicias y donde estarían las famosas minas del rey Salomón) en una zona difusa entre las Filipinas, las islas Ryūkyū y China: ésa es la razón por la que Magallanes se dirigió en primer lugar a las islas de San Lázaro (las futuras Filipinas), en lugar de directamente a las Molucas (Cervera 2013, 63).

Como apuntan Yuste y Pinzón, dicha expedición constituyó un logro que significó el

trazo de un trayecto de navegación atlántica hacia el sur, el descubrimiento de un estrecho marino, llamado entonces de los Patagones, así como la dilatada travesía de un mar desconocido al que por su aparente tranquilidad nombraron Pacífico (2016, 7). A la vez, significó el reconocimiento de las islas Molucas con la riqueza y la calidad de sus especias y, al tiempo, el descubrimiento de dos archipiélagos: las islas de los Ladrones, denominadas Marianas en el siglo XVII, y las islas de San Lázaro, que recibirían el nombre de Islas Filipinas en 1542 (Yuste y Pinzón 2016, 7).

La segunda expedición española a Asia Oriental fue dirigida en 1525 por el comendador de la Orden de Santiago, fray García Jofre de Loaisa, a quien por anticipado se le había dado el cargo de gobernador de las Molucas y entre los participantes en la expedición, se encontraban Juan Sebastián Elcano y Andrés de Urdaneta (Cervera 2013, 67). El viaje a través del océano Pacífico fue desastroso. En él murieron casi todos los mandos de la expedición, incluyendo a Loaisa y Elcano (Cervera 2013, 68). Una pequeña nave de la expedición inicial de Loaisa, el patache Santiago, se había extraviado del resto poco después de cruzar el estrecho de Magallanes (Cervera 2013, 69).

Al llegar el patache cerca de las costas de la Nueva España, en Oaxaca, se detuvieron. Venía un clérigo vizcaíno, Juan de Arraizaga, que quería saber a dónde habían llegado; el clérigo fue llevado ante Hernán Cortés y le contó a este que venía en una expedición comandada por fray Jofre de Loaisa, que iba a ver qué había sucedido con Magallanes, y se dirigía también a las Molucas (León-Portilla 2016, 62).

Las expediciones de Magallanes y Loaisa fueron las dos primeras y las únicas que partieron de la Península Ibérica; la tercera expedición, muy relacionada con la de Loaisa, partiría ya de la Nueva España (Cervera 2013, 69). En ese sentido, es menester precisar que la Nueva España también desempeñó un papel sustancial en esta empresa, pues sus costas se

convirtieron en el punto de inicio de travesías oceánicas: en 1527, la de Álvaro de Saavedra; en 1542, la de Ruy López de Villalobos, y en 1564, la de Miguel López de Legazpi, que habría de culminar con el descubrimiento del derrotero de tornaviaje a las costas novohispanas desde el archipiélago filipino, así como con la conquista y la colonización de las Islas Filipinas (Yuste y Pinzón 2016, 7).

Una vez establecida la presencia española en el archipiélago de las Filipinas, comenzaron a gestarse las bases para la eventual penetración de los misioneros vinculados con las órdenes mendicantes en tierras japonesas, específicamente franciscanos, dominicos y también algunos religiosos de la Orden de San Agustín. IncurSIONES misioneras que se llevarían a cabo bajo el auspicio del Patronato español.

Fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía indiana*, publicada originalmente en 1615, concretamente en los capítulos XXVIII, XXIX y XXX de su Libro Quinto, recoge importante información sobre los servicios diplomáticos que los franciscanos y dominicos desempeñaron en Japón a fines del siglo XVI como embajadores del rey de España.³ Según esta crónica, el primer agente del gobierno español fue el dominico Fray Juan Cobo, que hacia 1592 fue enviado a Japón por el gobernador de Filipinas, Gómez Pérez das Mariñas, a exponer y defender la independencia de Filipinas en cuanto a los tributos que exigía el gobernante japonés Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1537-1598) (Takizawa 2010, 95-96).

A raíz de la muerte del dominico a consecuencia de un naufragio en 1592, el gobernador de Filipinas nombró en 1593 al franciscano Pedro Bautista como sucesor de Juan Cobo (Takizawa 2010, 96). Hideyoshi decidió finalmente que Pedro Bautista se quedase en

³ La edición consultada de la *Monarquía indiana* es la realizada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, la cual puede encontrarse en su versión digital en el siguiente enlace: <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/>

Japón como rehén hasta que el rey de España contestara sobre la sumisión de las tierras filipinas. Aprovechando esta ocasión Pedro Bautista intentó fundar la base evangelizadora de los franciscanos y a tal fin solicitó a Hideyoshi una tierra para establecer su residencia. En octubre de 1594 se construyó un monasterio y una capilla en dicha tierra e inició entonces de forma pública la evangelización franciscana (Takizawa 2010, 96-97).

En este punto no podemos dejar de mencionar la oposición de los jesuitas en contra de las actividades misioneras de las órdenes mendicantes. Desde 1580 el padre visitador de los jesuitas, Alessandro Valignano, pidió al Papa Gregorio XIII que prohibiera el ingreso de otras órdenes religiosas a Japón aduciendo para tal efecto diversos motivos. El 28 de enero de 1585 el Papa prohibió mediante una bula la entrada de otras órdenes a Japón, quedando reservadas esas tierras a los jesuitas (Takizawa 2010, 95). Sin embargo, el 12 de diciembre de 1603 el Papa Clemente VIII permitió a todas las órdenes religiosas llevar a cabo la evangelización de Japón, levantándose así la prohibición contenida en la citada bula (Takizawa 2010, 105).

El imaginario religioso de los misioneros católicos durante la modernidad temprana

Para poder comprender las apreciaciones de los misioneros católicos sobre las tradiciones religiosas de Japón, es necesario explorar los presupuestos desde los cuales operaban dichos sujetos históricos. En ese sentido, resulta pertinente comenzar el presente apartado con una breve recapitulación de algunos de los aspectos más relevantes del pensamiento cristiano europeo de los siglos XVI y XVII, es decir, de la época en que se llevó a cabo el contacto intercultural entre los misioneros y las tradiciones religiosas de Japón.

En ese orden de ideas, si revisamos cuidadosamente los reportes que escribieron los

misioneros sobre los sistemas de creencias que iban encontrando durante el proceso de expansión europea de la modernidad temprana, en regiones tan diferentes como África, el recientemente descubierto continente americano o Asia Oriental, un aspecto que inmediatamente salta a la vista, el cual aparece como una especie de denominador común en muchos casos, es la tendencia de los clérigos católicos a demonizar o satanizar las creencias religiosas de los grupos humanos que se encuentran fuera de la esfera de Iglesia Católica Apostólica Romana.

En efecto, ya sea que se trate de musulmanes, budistas, seguidores de religiones étnicas africanas o amerindias e inclusive otros cristianos no católicos, como es el caso de los seguidores europeos de la Reforma protestante, todos ellos fueron identificados en mayor o menor medida como agentes del Demonio, en tanto que eran seguidores de sistemas religiosos que, en aquel momento, la Iglesia Católica consideraba como rivales. Cabe mencionar que dicha tendencia a la demonización fue común tanto a los jesuitas como a los miembros de las órdenes religiosas mendicantes.

En ese sentido, cabe preguntarnos ¿cuáles son los fundamentos históricos y doctrinales de semejante actitud? De acuerdo con Elaine Pagels, esta visión de una lucha cósmica, donde las fuerzas del bien se enfrentan a las fuerzas del mal, deriva originalmente de fuentes judías apocalípticas y fue desarrollada, por grupos sectarios como los esenios, mientras luchaban contra las fuerzas que ellos percibían como hostiles (1996, 179). Esta cosmología, simultáneamente involucraba una escisión en la sociedad, dividida entre los “hijos de la luz”, aliados de los ángeles, y los “hijos de la oscuridad”, que se encontraban en liga con los poderes del mal. Los seguidores de Jesús adoptaron el mismo patrón (Pagels 1996, 179).

Así pues, los autores cristianos antiguos representaron en sus discursos a los judíos,

los romanos y a otros cristianos pertenecientes a grupos considerados heréticos como “sirvientes de Satán” (Pagels 1996, 179). A manera de ejemplo que nos permita ilustrar lo anterior mediante un caso específico, se tiene registro de que Justino Mártir, un apologista cristiano del siglo II e.c., utilizó el vocabulario relativo a Satán y a los demonios en contra de los perseguidores romanos y contra los herejes (Pagels 1996, 180). En suma, la tendencia a la demonización del otro es un fenómeno que acompaña a la religión cristiana desde sus inicios en la antigüedad. Sin embargo, tales estrategias discursivas de exclusión constituyen un legado que se ha proyectado a través de los siglos en el seno de la tradición cristiana, en virtud de que los cristianos han utilizado el mismo vocabulario polémico contra una amplia gama de enemigos (Pagels 1996, 180).

Un caso paradigmático que ilustra lo anterior es el de Martín Lutero, el fundador del cristianismo protestante, quien denunció como “agentes de Satán” a todos los cristianos que permanecieron leales a la Iglesia Católica Romana, a todos los judíos que se negaban a aceptar a Jesús como el Mesías, a todos aquellos que desafiaban el poder de los aristócratas terratenientes al participar en las guerras campesinas y, finalmente, a todos los cristianos protestantes que no fueran luteranos (Pagels 1996, 180).

Cuando el protestantismo confrontó la autoridad de la Iglesia Católica generó la mayor ruptura en la historia de Cristiandad; la violencia simbólica recibió entonces un fuerte impulso, sobre todo en el ámbito católico, gracias a que las imágenes guerreras tomaron un importante carácter propagandístico (Rubial 2011, 87).

Por consiguiente, uno de los temas más difundidos en la Contrarreforma fue el de la nave de la Iglesia que se mostraba atacada por embarcaciones llenas de herejes; desde cubierta, los santos fundadores de órdenes religiosas (San Francisco, Santo Domingo, San Ignacio, San Agustín, etc.) se representaban arrojando flechas y lanzas e hiriendo

mortalmente a los enemigos de la fe verdadera, mientras Cristo y María guiaban el barco desde el mástil (Rubial 2011, 87).

Aunado a lo anterior, todo este aparataje simbólico fue trasladado a América como parte de los discursos que legitimaban la conquista de los indígenas (Rubial 2011, 88). En particular, la imagen de San Miguel arcángel tuvo un especial papel en las campañas para erradicar la supervivencia de los ritos prehispánicos que se llevaron a cabo en Nueva España y Perú; la violencia de la conquista se transformaba así, no sólo en un mal necesario, pues con ella se había logrado la conversión y salvación de millones de almas, sino también en una alegoría de la lucha cósmica entre el bien y el mal (Rubial 2011, 89). De hecho, todas las batallas y la violencia asociadas con la expansión conquistadora y evangelizadora de los españoles y de sus aliados indígenas fue elaborada simbólicamente en los términos de una lucha del bien contra el mal (Rubial 2011, 90).

Es precisamente en este contexto de revitalización de la violencia simbólica en el seno de la tradición cristiana europea, durante los siglos XVI y XVII, cuando ocurre también el fenómeno de la primera globalización, derivado de la movilización y expansión marítima de las potencias ibéricas. En dicho contexto, el mayor reto para la expansión global de la Iglesia fue la conversión de los infieles y fueron ante todo las órdenes regulares las que se mostraron suficientemente flexibles y móviles para ocuparse de esta tarea (Hausberger 2018, 97).

Como apunta Hausberger, los franciscanos y los dominicos acompañaron a las empresas de los españoles desde sus inicios y los agustinos no tardaron en seguirlos (2018, 97). Mientras que la conversión de los habitantes de los viejos imperios y estados prehispánicos pudo considerarse completada dentro de relativamente poco tiempo y los neófitos fueron integrados al sistema de parroquias, la misión de las zonas periféricas

continuó durante el periodo aquí tratado, en ella se destacaron los jesuitas a partir del siglo XVI (Hausberger 2018, 97).

Es aquí donde cobra relevancia el concepto de “la Guerra Fría del Diablo”, acuñado por Luke Clossey en su estudio sobre las misiones jesuitas en el contexto de la primera globalización (2008, 130 y 133-134). Clossey presenta aquí una analogía entre el contexto global de confrontación ideológica de escala global, propio de la Guerra Fría, con la perspectiva católica de la modernidad temprana, en la cual los agentes de la Iglesia se veían a sí mismos como soldados de Cristo llevando a cabo una guerra espiritual en contra del Demonio y sus fuerzas a nivel planetario.

En efecto, como señala Clossey, desde la perspectiva de los jesuitas de la modernidad temprana, el Diablo era intensamente real y su gran ambición era estorbar a los misioneros (2008, 131). Aquí cabe agregar que lo que afirma Clossey sobre los jesuitas, también es válido para los agentes misioneros pertenecientes a las órdenes mendicantes, en virtud de que todos los misioneros católicos participaban del mismo imaginario católico de la Contrarreforma.

En esta visión de la realidad, la interferencia diabólica se incrementaba en las misiones y se manifestaba en cada faceta de la vida misionera (Clossey 2008, 132). Es necesario tener en cuenta esta perspectiva al momento de examinar las percepciones de los misioneros con respecto a las tradiciones religiosas que encontraron en Japón al momento del contacto intercultural.

El contexto religioso de Japón al momento del contacto y las percepciones de los misioneros

Ahora bien, antes de proceder a examinar las percepciones y apreciaciones de los misioneros

católicos sobre los sistemas de creencias con los que se encontraron en Japón, es necesario recapitular, aunque sea en forma sucinta, el panorama religioso del archipiélago al momento del contacto.

Se podría afirmar que la religiosidad japonesa está basada en tres sistemas de creencias, a saber, el budismo, el kamiismo (a menudo denominado sintoísmo) y el confucianismo; cuando los jesuitas europeos llegaron por primera vez a Japón en el siglo XVI, la religión japonesa se había formado con base en estas tres formas de pensamiento (Takizawa 2010, 27).

El budismo de Japón se encontraba, a su vez, dividido en múltiples escuelas, derivadas tanto de las distintas oleadas de transmisión provenientes del Asia continental durante los periodos Nara (escuelas *Ritsu*, *Jōjitsu*, *Kusha*, *Sanron*, *Hossō* y *Kegon*), Heian (escuelas *Tendai* y *Shingon*) y Kamakura (escuelas *Zen Rinzai* y *Sōtō*), específicamente desde China y de la península de Corea, como de escuelas surgidas en Japón durante el periodo Kamakura (las diversas formas del budismo de Nichiren 日蓮 (1222-1282) y las escuelas de la Tierra Pura fundadas por Hōnen 法然 (1133-1212) y su discípulo Shinran 親鸞 (1173 - 1263) respectivamente).

Los misioneros católicos dejaron algunos testimonios a partir de los cuales es posible hacernos una idea bastante precisa sobre la percepción que tuvieron sobre la religiosidad japonesa cuando se vieron confrontados por esta diversidad de sistemas de creencias. Por ejemplo, el misionero jesuita Alessandro Valignano (1539-1606) comentó lo siguiente:

...dicen que aunque los humanos cometan tantos pecados como deseen, si solo invocan el nombre, diciendo *Namu Amida but*, lo que quiere decir *sanctissima*

Amida fotoque, con fe y esperanza en él y en los méritos de su logro, o si mencionan el nombre *Meo*, el cual es una escritura donde se contienen todos los secretos de *Shaka*, entonces serán hechos inmaculados y purgados de todos sus pecados por los méritos de estos fotoques, sin ninguna necesidad de llevar a cabo penitencia o involucrarse en otras obras, porque de ser así se haría injuria a las penitencias y trabajos que (los *fotoques*) realizaron para la salvación de los hombres. Tanto así que sostienen precisamente la doctrina que el Diablo, padre de ambos, enseñó a Lutero (Amstutz 1997, 45-46).

Posteriormente, Valignano sigue manifestando lo siguiente:

La misma doctrina ha sido otorgada por el Diablo a los paganos japoneses. Nada cambia, excepto el nombre de la persona en quien creen y confían, produciéndose el mismo efecto entre aquellos herejes como entre aquellos paganos: porque tanto los unos como los otros están sumidos en la total carnalidad y obscenidad, divididos en diversas sectas, y viviendo por lo tanto en gran confusión de creencias y en continuas guerras (Amstutz 1997, 46).⁴

De lo anterior se derivan varios aspectos que vale la pena examinar. En primer término, es pertinente señalar que las tradiciones religiosas que más llaman la atención de Valignano son de tipo budista. En efecto, el jesuita parece referirse a las doctrinas de la escuela de la Verdadera Tierra Pura cuando cita la práctica del *nembutsu* como el método que conduce a los creyentes a la liberación a través de la fe en el poder salvífico del Buda Amida.⁵

⁴ En ambos casos la traducción del inglés al español de las citas de Valignano como aparecen en el texto de Amstutz es mía.

⁵ Al parecer, a ojos de los jesuitas, la escuela de la Verdadera Tierra Pura (*Jōdo Shinshū*, también denominada en algunas fuentes como *Ikkō-shū*) era una “secta de campesinos” y, por lo menos en un principio, los misioneros no mostraron mucho interés en convertir a los miembros de esta escuela, sino que prefirieron concentrarse en la conversión de miembros de la élite terrateniente, pues sabían que si lograban la conversión de los señores propietarios podían esperar también la conversión en masa de los vasallos (*kashin*) y de los

Por otra parte, las referencias a *Meo* y *Shaka* parecen estar vinculadas con la práctica del *daimoku*, es decir, la entonación con fe del título del Sutra del Loto (*Nam Myōhō Renge Kyō*), la cual es una práctica vinculada a las enseñanzas de Nichiren, quien creía que dicha escritura contenía la verdad definitiva predicada por el Buda Śākyamuni y, por ende, era la única práctica efectiva para obtener la liberación en la era del *mappō*.⁶

Llegados a este punto, cabe preguntarnos ¿por qué Valignano enfoca su atención en las tradiciones budistas antes que en las creencias del kamiismo y del confucianismo? Me parece que la respuesta en este caso puede inferirse de las mismas apreciaciones de Valignano, quien equipara las doctrinas de estas escuelas con las doctrinas de Lutero. En efecto, la mayor similitud de algunos aspectos del budismo con el mundo religioso del cual provenían los misioneros convirtió a esta tradición en un blanco más directo para sus ataques.

El budismo contaba con doctrinas, rituales, templos y formas de organización jerárquicas que, en cierta forma, podían resultar más familiares para los misioneros que las características más difusas y menos perceptibles a simple vista, propias de la religiosidad autóctona centrada en la veneración de los *kami*. En cuanto al confucianismo, su carácter preponderantemente ético antes que religioso, centrado en las relaciones humanas,

campesinos (*ryōmin*) (Shizuka 2006, 77). Sin embargo, hay evidencia de que, en un momento histórico posterior, algunas cofradías cristianas japonesas vinculadas con los jesuitas integraron elementos de otras organizaciones autóctonas, principalmente aquellas relacionadas con la escuela budista de la Verdadera Tierra Pura (Hernández 2014, 74-75). Por otra parte, es pertinente señalar aquí que la percepción de los jesuitas sobre la conformación social de las ligas vinculadas con la escuela de la Verdadera Tierra Pura no es del todo correcta, en virtud de que tales comunidades no estaban integradas exclusivamente por campesinos, sino también por mercaderes, artesanos, líderes locales de villas e incluso algunos guerreros pertenecientes al grupo social de los *jizamurai* (“samuráis del suelo”), es decir hombres con cierto entrenamiento en el manejo de las armas, que cultivaban y peleaban, pero que no eran considerados como miembros de pleno derecho del estamento guerrero (Tsang 2007,5).

⁶ El concepto budista japonés del *mappō* hace referencia a la época final del *dharma* descrita en algunas escrituras budistas, una era de decadencia espiritual donde el verdadero espíritu del *dharma* se encuentra extinto, un momento de desastre cósmico y religioso donde ya no es posible confiar en las fuentes normales de inspiración religiosa (Williams 2009, 165). Nichiren parece haber creído que esta era oscura comenzó en el año 1034 e.c., pero otros pensadores budistas japoneses propusieron dataciones diferentes (Williams 2009, 165).

probablemente lo hizo parecer menos amenazador que el budismo a los ojos de los misioneros. De hecho, algunos jesuitas de la misión de China, como Mateo Ricci, trataron de cristianizar al confucianismo (Cervera 2002, 229-235).

De igual modo, llama la atención el hecho de que Valignano atribuye un origen diabólico tanto a las doctrinas budistas como al luteranismo. Lo cual debe entenderse a la luz del imaginario militante y belicoso propio del catolicismo de la Contrarreforma que, como he argumentado, dividía el mundo en dos campos enfrentados en una guerra de dimensiones cósmicas: las fuerzas de la luz contra las fuerzas de la oscuridad. En los términos de Clossey, la lucha contra el protestantismo en Europa y contra el budismo en Japón, son dos frentes dentro del contexto de una misma “guerra fría” global en contra del Diablo y sus sirvientes. En definitiva, los misioneros jesuitas no permitieron otras interpretaciones ni otras verdades y tuvieron un punto de vista casi unánime hacia las doctrinas predicadas en Japón (Marino 2018, 286).

En suma, me parece que estos factores nos permiten explicar la fijación de los misioneros católicos por el budismo, la cual aparece de manera visible en los testimonios escritos que formularon, donde quedaron plasmadas sus apreciaciones sobre la diversidad religiosa existente en Japón en el momento del contacto.

La estrategia de evangelización implementada por los misioneros católicos en Japón: acomodación e intolerancia

La principal estrategia de evangelización implementada por los misioneros jesuitas bajo la dirección de Valignano fue la acomodación. En este punto, es pertinente señalar que, aunque la acomodación muchas veces se asocia de manera exclusiva con los jesuitas, hasta cierto punto, esta estrategia de evangelización fue practicada por todas las órdenes religiosas

dedicadas a misiones (Rubiés 2012, 41). Esta práctica misional consistía en ajustar el mensaje evangélico a otra cultura. Lo anterior implicaba rescatar los usos, costumbres y tradiciones locales con respecto a la forma de vestir, de edificar viviendas y otras prácticas socioculturales siempre que estas no fueran contrarias a la fe católica. Por ejemplo, en el caso de Japón, Valignano decidió que los jesuitas tomaran como modelo e imitaran la manera de vestir y la organización propia de los monasterios Zen *Rinzai* (Moran 1993, 56; Alcalde Méndez 2002, 35). Así pues, la propuesta de Valignano suponía un proceso de inculturación, es decir, introducir los valores del cristianismo a la cultural aborígen, adaptando las formas de la nueva fe para hacerlas coincidir con la realidad local (Hernández 2014, 77).

En algunos casos, la acomodación en Japón también implicó la apropiación selectiva por parte de los misioneros de ciertos discursos y prácticas budistas que resultaban afines con el pensamiento católico. Probablemente el caso más representativo de lo anterior sea la apropiación, reproducción e impresión por parte de los misioneros jesuitas del *Kusōka* (九相歌), una colección de 18 de poemas japoneses (*waka*) que describen las nueve etapas del proceso de descomposición de un cadáver femenino (Tronu 2021, 135 y 136). El *Kusōka* es un texto de inspiración budista relacionado con la contemplación de la muerte, el carácter efímero de la vida y el desprecio por el cuerpo (Tronu 2021, 142-144). Temas que también eran importantes en la devoción católica moderna; por ejemplo, se pueden encontrar algunas de estas ideas en los *Ejercicios Espirituales* (1548) de Ignacio de Loyola, el fundador de la Compañía de Jesús, así como en las obras del fraile dominico español Luis de Granada (1505-1588), donde están presentes la consciencia de la propia muerte como una forma de prevenir el pecado, extensas reflexiones sobre la muerte y un énfasis en la fealdad del cadáver, el entierro y la tumba (Tronu 2021, 154).

Sin embargo, un aspecto de la acomodación que a veces suele pasarse por alto es el hecho de que este método misional de ninguna manera implicaba la tolerancia o la apertura absoluta hacia las otras religiones por parte de los misioneros católicos. En efecto, como apunta Rubiés, la intolerancia y la acomodación no son incompatibles, al contrario, aparecen como dos aspectos complementarios de la vocación misionera del catolicismo moderno (2012, 37).

De hecho, el fenómeno de la apropiación por parte de los teólogos cristianos de elementos sapienciales o filosóficos de tradiciones no cristianas, al mismo tiempo que se demonizan los elementos rituales y religiosos de tales tradiciones que no resultan compatibles con el cristianismo no es exclusivo del catolicismo de la modernidad temprana y, en realidad, hunde sus raíces en las prácticas de los Padres de la Iglesia. En efecto, en el contexto patrístico, los aspectos principalmente lógicos y físico-cosmológicos de la filosofía fueron aceptados, al mismo tiempo que la espiritualidad “pagana” era furiosamente rechazada, especialmente en aquellos casos donde se resistía a ser tácitamente cristianizada e integrada en la fábrica de la mitología y del misticismo cristianos (Uždavinys 2014,16).⁷

En ese sentido, los jesuitas nunca dudaron del carácter diabólico e idolátrico del budismo (Rubiés 2012, 40).⁸ Aunque, en términos generales, estaban más dispuestos a ser

⁷ Por ejemplo, la metafísica y la teúrgica de los filósofos neoplatónicos Jámblico (245 – 325 e.c.) y Proclo (412-485 e.c.) fueron transformadas en la teología mística de Dionisio el Areopagita (siglos V y VI e.c.), pero la dimensión sacramental y teúrgica del neoplatonismo fue totalmente demonizada y demolida (Uždavinys 2014,16).

⁸ Por ejemplo, el misionero jesuita portugués Luís Fróis (1532-1597), en el capítulo cuarto de su *Tratado sobre las Contradicciones y Diferencias en las Costumbres entre los Europeos y Japoneses* (1585), afirma que mientras que los misioneros católicos aborrecen y odian al Diablo sobre todas las cosas, los bonzos lo veneran y adoran, le construyen templos y le dedican grandes sacrificios (Fróis 2020, 34; Fróis 2014, 103). En el comentario a la citada versión del tratado de Fróis del año 2020, los traductores Takizawa y Ietsuka sugieren que el jesuita podría referirse aquí al hecho de que algunas deidades budistas se representaban con una forma horrenda, semejante a la de los diablos (Fróis 2020, 34). Aunado a lo anterior, considero que este tipo de afirmaciones deben entenderse a la luz del imaginario apocalíptico y belicoso de los misioneros católicos, que percibían al mundo como un campo de batalla entre las fuerzas de Dios y las del Diablo, imaginario católico que los misioneros proyectaron en la iconografía budista japonesa, la cual no comprendieron en sus propios términos.

flexibles con determinados usos locales que los mendicantes, los jesuitas creían en principios idénticos a los sostenidos por los misioneros católicos de otras órdenes, pues participaban del mismo imaginario religioso militante, y sólo diferían en cómo se debían aplicar tales principios a una realidad concreta que, por ser interpretable, no era transparente (Rubiés 2012, 63). En ese sentido, la acomodación nunca implicó un pronunciamiento ideológico a favor de la tolerancia religiosa (Rubiés 2012, 40).

En todo caso, la adaptación a las culturas no occidentales por parte de los misioneros católicos era un acto de prudencia política, una negociación de la diferencia con finalidades apologéticas, en algunos casos a guerra o muerte (Rubiés 2012, 63). Las autoridades japonesas, que habían tenido noticia de los actos de los grandes señores como el *daimyō* Bungo, convertidos al cristianismo, destrozando templos budistas, lo entendieron así (Rubiés 2012, 63).⁹

En algunos casos extremos, la intolerancia religiosa se tradujo en instancias de violencia física e incluso en ejecuciones. En efecto, como advierte Shizuka, se tiene constancia de que el gobernante *kirishitan* de Sumoto,¹⁰ en Amakusa, ejecutó a un sacerdote budista y mandó a clavar su cabeza en una estaca, rodeando el cuello del cadáver con escrituras budistas en formato de rollo (2006, 77).¹¹ Tales actos de intolerancia religiosa por

⁹ Se sabe que Ōtomo Sōrin 大友宗麟 (1530–1587), el *daimyō* de Bungo, pocas semanas después de su bautizo realizado en agosto de 1578, envió una fuerza de samuráis engalanados con símbolos cristianos al territorio de Tsuchimochi, en Hyūga, y dicho contingente, bajo el mando de tres capitanes, destruyó los dos más importantes templos-complejos monásticos de la región; uno de los tres capitanes era cristiano y, al parecer, estaba convencido de que el Dios de los cristianos le había conferido el poder de exorcizar y dispersar a los demonios (Strathern 2021, 172). Es pertinente señalar aquí que la furia iconoclasta antibudista de Ōtomo Sōrin se manifestó también mediante la destrucción de dos imágenes budistas que previamente había venerado; estos actos de iconoclasia cristiana no implicaban que se negara poder o realidad a las deidades locales, sino que estas fueron repentinamente reconcebidas o resignificadas como seres malévolos susceptibles de ser dominados (Strathern 2021, 171-172).

¹⁰ *Kirishitan* es el término con el que se designaba a los cristianos en Japón durante este contexto histórico.

¹¹ Dicho evento se encuentra registrado en el reporte anual jesuita correspondiente al año de 1590 (Shizuka 2006, 82, n. 23).

parte de los señores cristianos japoneses sin duda obedecen al clima de brutalidad y violencia característico del periodo Sengoku (1467-1603), pero también reflejan, en parte, el imaginario militante introducido en Japón por los misioneros católicos como consecuencia de la globalización temprana.

En suma, a la luz de lo que he argumentado en el presente capítulo, podemos afirmar que es verdad que una parte importante de la estrategia de evangelización de los misioneros católicos en Japón tuvo como fundamento el modelo de cristianización propuesto por Valignano, consistente en la acomodación a las realidades sociales y culturales locales con base en el principio de que no era necesario "mudar aquellas costumbres que no ofendían a la ley sagrada (cristianismo)" (Hernández 2014, 78). Esto es lo que el historiador jesuita M. Antoni J. Ucerler ha denominado el "modelo de evangelización del Areópago", al establecer una especie de analogía entre el encuentro del Apóstol Pablo con los filósofos griegos en Atenas y los encuentros culturales de los misioneros católicos con el pensamiento de China y Japón durante la modernidad temprana (2016, 36-44).

Sin embargo, para evitar enfoques parciales y distorsionados en nuestra comprensión de la actividad de los misioneros católicos en este contexto histórico, debe tenerse en cuenta también la otra cara de la moneda que inevitablemente trae aparejada el modelo de Valignano, esto es, la intolerancia absoluta con respecto a todas aquellas creencias y prácticas que sí ofendían a la fe católica. Así pues, podemos concluir que, junto con el "modelo de evangelización del Areópago" basado en la acomodación del cristianismo al contexto sociocultural japonés, también estuvo presente en Japón lo que podríamos denominar como "modelo de evangelización de Éfeso", es decir, un modo de evangelización caracterizado por la intolerancia con respecto a las creencias y prácticas japonesas que ofendían a la fe católica de los misioneros y de los conversos japoneses, lo cual guarda cierta semejanza con el

incidente registrado en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, en el que los cristianos convertidos en Éfeso, influenciados por el Apóstol Pablo, quemaron sus libros de magia.

Capítulo 2. Los anticristianismos en Japón: antecedentes y contexto del monje budista Zen Suzuki Shōsan

La empresa de unificación de Japón y la prohibición del cristianismo

Maruyama Masao 丸山眞男 (1914-1996) ha planteado que el fenómeno de la prohibición del cristianismo en Japón debe ser visto a la luz del proceso de cambio político doméstico ocurrido desde fines del periodo Muromachi (1573) hasta la instauración del régimen Tokugawa (1603), lo cual implicó la supresión del poder de las organizaciones religiosas por parte de los líderes guerreros (Paramore 2009, 4). En otras palabras, para Maruyama la supresión del poder a gran escala de las organizaciones sociorreligiosas budistas y la posterior prohibición del cristianismo son dos fenómenos que se encuentran estrechamente vinculados, debido a que ambos forman parte de un proceso histórico que se remonta al siglo XVI y que tuvo por objeto la sujeción de las autoridades religiosas a la autoridad política, representada en este caso por los señores guerreros que impulsaron la unificación política de Japón (Paramore 2009, 4).

Para ilustrar la anterior aseveración con ejemplos históricos concretos, resulta pertinente señalar que Oda Nobunaga 織田信長 (1534-1582) buscó reducir y someter a las organizaciones budistas bajo su poder y que el *Honganji* 本願寺 (el templo del Voto Original), perteneciente a la tradición *Jōdo Shinshū* (escuela de Verdadera Tierra Pura) fue uno de los enemigos más resistentes a los que tuvo que hacer frente, en virtud de que las fuerzas del *Honganji* mantuvieron una empecinada resistencia que inició en 1570 y se

prolongó por casi diez años, hasta que Kenryo Kōsa, el patriarca de la escuela, se vio en la necesidad de pactar su rendición ante Oda (Elison 1973, 123).

La resistencia del *Honganji* fue posible debido a que esta institución religiosa budista contaba con una amplia red de grupos confraternales conocidos como *ikkō ikki* 一向一揆. Como apunta Hernández, los *ikkō ikki* eran organizaciones autóctonas integradas por campesinos cuyo fin era proteger a su comunidad; sin embargo, se vincularon con el *Honganji* y se convirtieron en hermandades religiosas, que realizaban sus actividades devocionales en las casas de los integrantes (2014, 83). Estos contingentes de individuos armados y unificados ideológicamente bajo un mismo sistema de creencias constituyeron el núcleo de la resistencia armada del *Honganji* frente a los planes de centralización del poder de Oda Nobunaga, hasta que eventualmente fueron reducidos y derrotados.

Posteriormente, la caída de los Oda reinició la guerra entre los principales jefes militares, durante dos años, hasta que Toyotomi Hideyoshi, un soldado de los regimientos de Oda Nobunaga, se convirtió en el nuevo regente central de Japón, bajo el título de *tenka* 天下 (Hernández 2014, 84).¹² Eventualmente, Toyotomi Hideyoshi logró someter a la nobleza japonesa, lo que le permitió asumir el título de *kampaku* 関白 en 1586 (Hernández 2014, 84).¹³ El triunfo militar y político de Toyotomi Hideyoshi, quien logró someter bajo su poder

¹² A mediados del siglo XVI, el gobierno central del Japón controlaba solamente las áreas cercanas a Kioto, las cuales, en este contexto histórico, eran designadas con la palabra *tenka* 天下, que significa literalmente "(todo) bajo el cielo" (Moran 5, 1993).

¹³ El título de *kampaku* 関白 proviene de la antigua jerarquía imperial, quien lo detentaba fungía como regente o consejero principal; Hideyoshi pretendía legitimar su autoridad mediante este prestigioso título (Cañeque 2020, 206).

a los *daimyō* cristianos en 1587, supuso el fin de la larga guerra iniciada por Oda Nobunaga para unificar a los señoríos japoneses bajo un solo poder (Hernández 2014, 82).

Como advierte Takizawa, durante la primera etapa de su gobierno, Toyotomi Hideyoshi mantuvo buenas relaciones con los cristianos e, inclusive, en las audiencias que concedió a los padres jesuitas Organtino (1530-1609) y Gaspar Coello, entre otros, les dispensó buena acogida (2010, 84-85). Asimismo, cabe mencionar que varios vasallos notables de Toyotomi Hideyoshi abrazaron la fe cristiana (Takizawa 2010, 85).

De hecho, en la primera fase de su gobierno, Toyotomi Hideyoshi manifestó su interés por mantener relaciones amistosas con los españoles y no obstaculizó la labor de evangelización realizada por los padres misioneros; todavía en 1587, específicamente en una carta fechada el 4 de mayo del aquél año y dirigida al jesuita Gaspar Coello, Hideyoshi manifestó que los padres podían residir en Japón, que los guerreros japoneses no podían alojarse en las casas de los misioneros y que éstos quedaban libres de pagar los impuestos que exigían los bonzos, pero en ese mismo documento prohibió a los misioneros cometer actos violentos en el contexto de sus actividades de evangelización (Takizawa 2010, 85-86).

Sin embargo, la última disposición contenida en la carta dirigida a Coello pone de relieve el hecho de que, ya desde este momento, Hideyoshi mostraba cierta preocupación por las actividades de los misioneros que pudieran traducirse en una perturbación del orden social, probablemente porque tenía conocimiento de los actos de violencia e intolerancia vinculados con la destrucción de templos budistas y santuarios dedicados a los *kami*, la quema de imágenes religiosas budistas y las conversiones forzadas que se habían llevado a cabo en los dominios gobernados por señores cristianos (Elison 1973, 130; Hesselink 2016, 7; Takizawa 2010, 71). En suma, a Hideyoshi le preocupaban los actos derivados de la política de

intolerancia implementada por los misioneros y los conversos, fundamentada en la “Guerra Fría contra el Diablo” de dimensión mundial, a la que me referí en el primer capítulo de la presente tesis, cuando escribí sobre el carácter belicoso del imaginario católico de la época.

En un documento dirigido a una audiencia restringida, en la parte que interesa a los fines de la presente investigación, el propio Toyotomi Hideyoshi, sucesor de Oda Nobunaga en la empresa de unificación, relacionó a los *ikkō ikki* con los conversos cristianos, a quienes denominó “sectarios de los padres”, en los siguientes términos:

Ha llegado a la atención (del señor del *Tenka*),¹⁴ que los sectarios de los padres (*bateren*) son aún más dados a las conjuraciones con elementos externos que la secta *Ikkō*. La secta *Ikkō* estableció templos recinto en las provincias y distritos y no pagaba las rentas anuales a los poseedores del feudo. Más aún, convirtieron a toda la provincia de Kaga en sectarios (de la escuela *Ikkō*) y, más allá de eso, hasta tomaron Echizen. Es una verdad indiscutible que esto fue dañino para el *Tenka* (Elison 1973, 118).

Cabe mencionar que el documento que contiene la citada referencia en la que se asocia a los *ikkō ikki* con los conversos cristianos data del 23 de julio de 1587, un día antes de la promulgación del edicto anticristiano del 24 de julio de 1587, también emitido por Toyotomi Hideyoshi, que ordenaba la expulsión de los misioneros católicos. Dada la estrecha vinculación existente en términos temporales y temáticos entre ambos documentos, podemos advertir que Toyotomi Hideyoshi vio en los misioneros y en las comunidades de conversos cristianos una amenaza incipiente que, de no ser controlada a tiempo, tenía el potencial de

¹⁴ El señor del *Tenka* en este contexto es el regente central del Japón (Hernández 2014, 84).

generar un conflicto a gran escala de naturaleza semejante al que había tenido que enfrentar Oda Nobunaga en sus campañas contra las fuerzas del *Honganji*.

Además, debe tenerse en cuenta el hecho de que un año antes, es decir, en 1586, cuando Toyotomi Hideyoshi se entrevistó con el provincial de la Compañía de Jesús,¹⁵ y le hizo saber sus planes de someter a Corea, el padre Coello, quien se encontraba presente en aquella ocasión, manifestó su beneplácito ante los planes de Hideyoshi y le ofreció al gobernante japonés el apoyo de los *daimyō* cristianos e, incluso, algunos barcos portugueses para aquella empresa (Uchmany 2016, 32). Como advierte Uchmany, es posible que aquella conversación y otras de naturaleza semejante, hicieran reflexionar a Hideyoshi sobre el papel del cristianismo en Japón y lo que podría significar para su proyecto político de construcción de estado (2016, 32). De modo que, tanto los antecedentes de las campañas de Nobunaga contra los grupos sociorreligiosos, sobre todo contra los *ikkō ikki*, como la influencia manifiesta de los misioneros católicos sobre los *daimyō* conversos al cristianismo, parecen haber estado rondando la mente de Hideyoshi cuando decidió emitir el primer edicto de expulsión de 1587.

Sin embargo, Toyotomi Hideyoshi no implementó el edicto de expulsión de los misioneros con rigurosidad y toleró el hecho de que los misioneros jesuitas permanecieran en suelo japonés ministrando a los conversos desde la clandestinidad, lo anterior en virtud de que los japoneses no mantenían relaciones comerciales directas con los chinos y dependían de los mercaderes portugueses y de los misioneros jesuitas para conservar el tráfico de

¹⁵ La Compañía de Jesús se divide en provincias y cada provincia es gobernada por un padre provincial, quien a su vez está sujeto al Padre General (o prepósito general) de la Orden (Moran 1993, 2-3).

mercancías provenientes de China, por lo que Hideyoshi frenó el asedio a la Compañía de Jesús y se conformó con haberla debilitado al confiscar sus bienes (Hernández 2014, 88-89).

Así pues, Hideyoshi permitió a un número reducido de padres jesuitas residir en Nagasaki con el propósito de mantener las relaciones comerciales con los portugueses y utilizar a los mercaderes cristianos de aquella ciudad como intermediarios en los tratos con las grandes casas de comerciantes de otras partes de Japón, quienes llegaban a Nagasaki para llevar a cabo sus compras (Hesselink 2016, 7). No obstante, la eventual llegada de los misioneros pertenecientes a las órdenes de mendicantes provenientes de las Filipinas, quienes actuaban bajo el auspicio del Patronato de la Monarquía hispánica, constituyó un factor desestabilizador para la relación existente entre el gobierno de Toyotomi Hideyoshi y los cristianos (Hesselink 2016, 7).

En efecto, el incidente del galeón San Felipe, que involucró a un grupo de religiosos franciscanos, entre los que se encontraba el novohispano Felipe de Jesús, desembocó en las ejecuciones de Nagasaki llevadas a cabo en Nagasaki en 1597. Dicho galeón había salido de Acapulco con destino a Manila en 1596, junto con otra embarcación del mismo tipo de nombre San Jerónimo, pero a diferencia de este último, que sí había conseguido llegar con éxito a su destino, el San Felipe se topó con tan mal tiempo que tuvo que entrar a puerto en la provincia de Tosa, localizada en la isla de Shikoku (Knauth 1972, 134).

Inicialmente, en Urado, el *daimyō* Chōsokabe Motochika le proporcionó protección al capitán del San Felipe, de nombre Matías de Landecho, e incluso le envió algunos obsequios (Knauth 1972, 134). Sin embargo, la carga que llevaba la embarcación fue confiscada por órdenes de Hideyoshi, asimismo, en diciembre ordenó arrestar a los franciscanos que venían en el galeón y también a sus hermanos de Orden que tenían un

convento en Miyako (Uchmany 2016, 33). Eventualmente, el 5 de febrero de 1597, 26 cristianos fueron crucificados en la ciudad de Nishizaka, en la provincia de Nagasaki; el grupo se encontraba integrado por 6 frailes franciscanos y 20 cristianos japoneses, entre los que se encontraban 3 catequistas jesuitas (Takizawa 2010, 99-100).

En cuanto a los motivos que llevaron a Toyotomi Hideyoshi a tomar tan drástica decisión existen versiones discordantes. La versión jesuita de este asunto, tiende a atribuirle la responsabilidad de las ejecuciones a la imprudencia de los frailes, su celo misionero excesivo y su ineptitud para la diplomacia, a lo que suele agregarse la indiscreción que se le atribuye al piloto de la nave española, Francisco de Olandía quien, molesto por el incidente de la confiscación de la carga del galeón, habría manifestado a Mashita Nagamori que los españoles tenían ambiciones de conquista mundial y que los frailes jugaban un papel importante en tales planes, a manera de una especie de vanguardia que preparaba el camino para las invasiones militares subsecuentes (Elison 1973, 136-138; Takizawa 2010, 99). Por otra parte, la versión contenida en algunas fuentes españolas, como es el caso del testimonio del fraile franciscano Juan Pobre de Zamora, sostiene que fueron los portugueses quienes difundieron rumores sobre unos supuestos planes de conquista por parte de los españoles para desacreditar a estos últimos ante los ojos de Hideyoshi (Elison 1973, 138-139).

En cualquier caso, la ejecución pública de 26 cristianos, derivada del incidente del galeón San Felipe, sentó un precedente funesto para la presencia de las misiones católicas en Japón y se convirtió en una especie de prototipo de las medidas anticristianas que estarían por venir en los ciclos de persecuciones posteriores acaecidos durante la primera mitad del siglo XVII. Asimismo, la idea de que la presencia de los misioneros cristianos en Japón formaba parte de un plan urdido por la Monarquía católica para conquistar el archipiélago

quedó fuertemente impresa en el imaginario colectivo japonés y es posible constatar su reaparición, con cierta periodicidad, en la producción literaria de los autores japoneses anticristianos del periodo Edo, entre los cuales podemos incluir al propio Suzuki Shōsan, por razones que exploraremos con mayor detalle más adelante.

Sin embargo, después de la muerte de Hideyoshi y del posterior ascenso al poder de Tokugawa Ieyasu 徳川 家康 (1543-1616) quien instauró su shogunato en 1603, hubo un periodo de relativa paz para las misiones católicas de Japón. En efecto, durante el primer periodo de su mandato, Ieyasu mostró una actitud amistosa hacia los cristianos, puesto que tenía gran interés en promover el comercio entre sus dominios y Manila (Uchmany 2016, 35). Con ese fin, Ieyasu se valió de los servicios de Fray Jerónimo de Jesús, uno de los religiosos franciscanos que lograron escapar del martirio de Nagasaki de 1597, quien vino a abogar a favor de los intereses de su Orden unos meses después del fallecimiento de Toyotomi Hideyoshi (Uchmany 2016, 35). Jerónimo de Jesús, quien había llevado a cabo su labor misionera de manera clandestina en Edo, Kioto, Osaka y Nagasaki, finalmente consiguió una licencia de evangelización en Edo, la nueva capital del Shogunato Tokugawa y, a raíz de lo anterior, construyó una iglesia y empezó a predicar en dicha ciudad (Takizawa 2010, 104).

De hecho, desde 1601 las diferentes órdenes mendicantes estaban representadas en varias provincias de Japón: además de los franciscanos que habían partido para Nagasaki en junio de 1602, se sabe que los dominicos tenían presencia en Satsuma y que los agustinos se establecieron en Bungo (Uchmany 2016, 36; Knauth 1972, 184).¹⁶ Como advierte Uchmany,

¹⁶ A pesar de la resistencia de los jesuitas, quienes se aferraban con todas sus fuerzas al monopolio de la misión japonesa, el Papa Clemente VIII permitió que los mendicantes realizaran sus actividades misioneras en Japón el 12 de diciembre de 1603, con la condición de que llegaran al archipiélago por la vía de Lisboa, Goa y Macao. Como era de esperarse, a los frailes de las órdenes mendicantes no les pareció convincente esta solución, puesto que en tal situación era muy probable que las autoridades portuguesas y los jesuitas intentaran entorpecer por

los mendicantes pronto tendrían casas en todas las ciudades importantes de Japón, y en un tiempo muy breve hicieron prosélitos entre los comerciantes, los artesanos e, incluso, los campesinos, además de que consiguieron tener presencia en los diversos círculos de la Corte y se ganaron la simpatía de un notable número de señores (2016, 36-37).

Cabe mencionar que no sólo los mendicantes se vieron favorecidos por la actitud inicial de tolerancia hacia el cristianismo por parte de Ieyasu, puesto que también concedió al jesuita João Rodrigues un permiso para que los padres de la Compañía de Jesús residieran en Edo, Kioto y Nagasaki (Takizawa 2010, 103-104). Por otra parte, en una carta fechada el 12 de diciembre de 1603, año en que se instauró el shogunato Tokugawa, Luis Cerqueira, quien en aquel entonces fungía como obispo de Japón y residía en Nagasaki, señaló que en ese momento la población de cristianos en aquel país ascendía a 300.000 creyentes (Takizawa 2010, 105).

Así pues, a la luz de lo anterior, podemos advertir que los primeros años del shogunato Tokugawa fueron un periodo de tranquilidad y crecimiento para las misiones católicas en Japón. Todavía en 1609, Ieyasu se mostraba interesado en establecer vínculos comerciales sólidos con la Monarquía hispánica, como se advierte del trato favorable que dispensó a Rodrigo de Vivero y Aberruza (1564-1636), un militar y político novohispano quien, tras haber ocupado el cargo de gobernador y capitán general interino en Manila, naufragó en las costas de Japón cuando intentaba regresar al virreinato de la Nueva España en 1609 a bordo del galeón San Francisco (Uchmany 2016, 11). A causa de dicho suceso, Vivero residió en

todos los medios su llegada al Japón, por lo que continuaron ejerciendo presión sobre el papado y el monarca español para que se levantaran dichas restricciones, lo cual consiguieron finalmente el 11 de junio de 1608, cuando el Papa Paulo V promulgó un decreto para tal efecto (Cañeque 2020, 188-189).

Japón durante año, tiempo en el que tuvo la oportunidad de conocer la sociedad y la cultura japonesas, de las que se volvió un sincero admirador (Uchmany 2016, 11).

Esta rica experiencia en tierra japonesa le permitió al militar novohispano escribir en 1609 una obra breve sobre aquel país titulada *Relación y noticia del Reino del Japón con otros Avisos y proyectos para el Buen Gobierno de la Monarquía Española, de Don Rodrigo de Vivero, quien la dedica a la Serenísima Real Magestad del Rey Nuestro Señor. (Año) 1609*. La importancia de esta fuente primaria radica en el hecho de que nos permite conocer la situación del cristianismo en Japón, durante los primeros años del régimen Tokugawa, desde la mirada de un observador extranjero que, sin formar parte de las órdenes religiosas católicas, era cristiano y provenía del mundo católico. En ese sentido, considero pertinente citar las palabras de Vivero que, al momento de escribir su relación en 1609, estaban impregnadas por un sentimiento de optimismo y esperanza con respecto del futuro de la cristiandad japonesa:

Hay en el Japón hoy más de trescientos mil cristianos y de todo en ellos, como entre nosotros. Las esperanzas de que se ha de dilatar y ensanchar nuestra Santa Fe Católica son muy grandes, Dios consiga los fines de ellas como puede y conviene a Su mayor servicio y gloria (Vivero 2016, 126).

Este clima de optimismo se vio fortalecido por las intenciones de Ieyasu de establecer tratos comerciales con el virreinato de la Nueva España. No obstante, Vivero presentó a Ieyasu un conjunto de capitulaciones cuya aceptación por parte de las autoridades del shogunato era necesaria si querían entablar relaciones mercantiles y diplomáticas con la Monarquía hispánica y sus dominios de ultramar; entre dichas capitulaciones se encontraba la petición de que se concediera libertad de culto a los españoles residentes en Japón y que se les

permitiera construir iglesias y llevar sacerdotes para que pudieran officiar los servicios religiosos católicos; Ieyasu aceptó esta cláusula y todas las demás que Vivero sometió a su consideración, con la importante excepción de la petición de expulsión de los holandeses de Japón (Uchmany 2016, 44-45). Sin embargo, la incapacidad de la Monarquía hispánica de separar la esfera religiosa de los asuntos estrictamente comerciales, así como la cada vez más fuerte influencia de los holandeses e ingleses entre la élite política del Japón, terminarían por frustrar eventualmente los sueños del novohispano Vivero de establecer relaciones diplomáticas y una alianza de paz entre la Monarquía hispánica y Japón (Uchmany 2016, 51).¹⁷

Por su parte, los protestantes establecieron su presencia en Japón desde principios del siglo XVI. En efecto, un barco holandés naufragó y llegó a Japón en 1600 y, eventualmente, el piloto holandés Jan Joosten (-1623), así como el piloto inglés William Adams (1564-1620), quien también formaba parte de la tripulación de la nave holandesa, se integraron en los círculos cercanos a Ieyasu, quien los nombró consejeros diplomáticos y de asuntos comerciales internacionales (Takizawa 2010, 106-108). Posteriormente, en 1609, Ieyasu dispensó una licencia a los holandeses para que establecieran una cámara de comercio en Hirado y, en 1613, los ingleses también consiguieron una licencia del mismo tipo para fundar su cámara de comercio en la misma ciudad (Takizawa 2010, 108). Ieyasu mostró mucho interés en entablar relaciones comerciales con holandeses e ingleses, quienes provenían de países de confesión protestante, debido a que estos no mostraron intención de llevar a cabo

¹⁷ Hubo algunos intentos posteriores por parte de agentes españoles, como Sebastián Vizcaíno (1547 o 1548-1627) y el franciscano Luis Sotelo (1574-1624), de establecer relaciones diplomáticas entre la Monarquía hispánica y Japón, pero no lograron revertir la cada vez más hostil actitud del shogunato frente a la presencia hispánica en Japón (Takizawa 2010, 128-133).

ningún tipo de evangelización de Japón, lo cual permitía mantener e incluso intensificar las relaciones comerciales al margen de la religión (Takizawa 2010, 108).

Aunado a lo anterior, debe tenerse en cuenta que la animadversión existente en este contexto histórico entre portugueses y españoles católicos, por una parte, y holandeses e ingleses protestantes por otra, hunde sus raíces en los conflictos de índole religiosa que asolaron Europa durante la segunda mitad del siglo XVI y buena parte del siglo XVII, surgidos como consecuencia de la Reforma protestante y de la división de la Cristiandad occidental. El enfrentamiento entre la Monarquía hispánica y las Provincias Unidas de los Países bajos, conocido como la Guerra de los Ochenta Años,¹⁸ ha sido considerada como la primera de guerra de dimensión global, puesto que, específicamente entre los años de 1585 y 1609, tuvo ramificaciones en Europa, África Occidental, las Américas y Asia (Emmer 2003, 1 y 10).

Por otra parte, la historiografía especializada que atiende la historia de la prohibición y el control del cristianismo en Japón ha señalado el periodo que se extiende desde finales de 1613 al verano de 1616 como un momento clave en el cambio de actitud definitivo por parte de las autoridades del shogunato ante la presencia de las misiones católicas en Japón (Screch 2012, 4; Hur 2007, 43). Es precisamente en este contexto cuando se registra una agudización de la lucha entre las potencias protestantes y católicas por hacerse con el control del comercio con Japón ya que, como ha quedado señalado con anterioridad, en 1613 los ingleses

¹⁸ Enfrentamiento así llamado porque comenzó en 1568, cuando la nobleza calvinista holandesa se rebeló contra el Monarca católico español Felipe II, y terminó en 1648, con el reconocimiento por parte de la Monarquía hispánica de la independencia de las Provincias Unidas. El conflicto adquirió una dimensión mundial después de la caída de Amberes en 1585, en virtud de que las Provincias Unidas comenzaron una guerra global en contra de las potencias ibéricas en Asia, la costa de África Occidental, partes de América del Sur y América del Norte y el Caribe (Emmer 2003, 1).

consiguieron la codiciada licencia que les permitía establecer una cámara de comercio en el país.

Pronto el conflicto de intereses se vio reflejado en las pugnas entre católicos y protestantes por ganarse la confianza del shogunato y en las maniobras tendientes a desprestigiar a la contraparte ante los ojos de las autoridades japonesas. El jesuita Diego de San Francisco acusó a los holandeses de difundir la idea de que los españoles tenían la intención de conquistar Japón utilizando la evangelización (Takizawa 2010, 114). Asimismo, Timon Screech ha señalado que en 1616 llegaron a Japón naves inglesas que traían consigo materiales ilustrados e impresos de origen europeo, entre los que se encontraban algunos textos que contenían propaganda anticatólica (Screech 2012, 3).

Debe tenerse en cuenta el papel que los extranjeros cristianos, tanto católicos como protestantes, desempeñaron en el conflicto que desembocó en la batalla del castillo de Osaka en 1615: los ingleses proporcionaron armamento a las tropas del bando Tokugawa, mientras que Toyotomi Hideyori 豊臣 秀頼 (1593-1615) contaba con el apoyo de varios clérigos católicos y, además, se sabe que las murallas y torres del castillo de Osaka fueron engalanadas para la batalla con banderas adornadas con imágenes de la Santa Cruz, de Jesucristo y del apóstol Santiago, lo cual, a juicio de Screech, parece evidenciar que detrás del evidente conflicto Tokugawa-Toyotomi parece haber un subtexto de enfrentamiento entre el anglicanismo y el catolicismo romano en Japón (2012, 16).

Es pertinente señalar que resulta bastante sugerente la presencia de banderas portadoras de la imagen de Santiago en este contexto, puesto que dicho apóstol fue considerado en la península Ibérica como una especie de guerrero celestial que ayudaba a los ejércitos cristianos y masacraba infieles; se le veneraba por su asociación con la

cristianización de España, así como con la reconquista y con la expulsión de los musulmanes, además de que, en el siglo XVI, a menudo fue mencionado como un colaborador de los ejércitos españoles contra los guerreros indígenas en las Américas (Rubial 2011, 82 y 88) . Lo anterior podría explicarse por la presencia en el interior del Castillo de misioneros pertenecientes a las órdenes mendicantes que operaban bajo el Patronato español, específicamente dos frailes franciscanos y un agustino (Screech 2012, 16). De igual forma, debe tenerse en cuenta el imaginario belicoso característico del catolicismo de la época, el cual discutí en el primer capítulo de la presente tesis, en el sentido de que la utilización de símbolos cristianos de carácter apotropaico por parte de los católicos que apoyaban a Hideyori, como la cruz y las imágenes de Cristo y Santiago, pueden ser interpretadas como instrumentos utilizados en la lucha contra las fuerzas del Demonio, en este caso posiblemente identificadas por los misioneros católicos con los ejércitos de los Tokugawa y sus aliados ingleses protestantes.¹⁹

Eventualmente, la intervención de las potencias protestantes que, como hemos visto, introdujeron propaganda anticatólica en Japón, aunado a un escandaloso incidente de corrupción en el que se vieron involucrados los conversos católicos Arima Harunobu 有馬晴信 (1567-1612) y Okamoto Daihachi 岡本大八 (-1612) en 1612,²⁰ afectaron negativamente la imagen de las misiones católicas en Japón (Takizawa 2010, 113; Uchmany 2016, 50). Lo cual provocó un endurecimiento progresivo en el trato dispensado por las

¹⁹ Con el término apotropaico me refiero a símbolos que en la creencia cristiana tienen el poder de ahuyentar o exorcizar al Mal.

²⁰ Arima, un señor feudal cristiano, sobornaba a Daihachi, un alto oficial del shogunato con responsabilidades para el comercio exterior, para obtener favores y beneficios comerciales (Takizawa 2010, 113).

autoridades del shogunato hacia los misioneros católicos y las comunidades de japoneses conversos.

Dicha situación condujo, en un primer momento, a la promulgación por parte del shogunato de una ordenanza de prohibición de la evangelización en los dominios directos del gobierno en Edo, Sunpu y Kioto, en 1612 (Takizawa 2010, 114). Por su parte, el segundo *shōgun* Tokugawa Hidetada 徳川 秀忠 (1579-1632) intensificó la política de persecución contra los cristianos y el 8 de agosto de 1616 publicó una ordenanza con el objeto de confirmar las medidas anticristianas de su predecesor Ieyasu y para ejercer un control más estricto de la llegada de los navíos europeos; posteriormente, el 18 de septiembre del mismo año, promulgó otra ordenanza en la que se prohibió definitivamente la práctica del cristianismo en Japón y se limitó la llegada de los barcos europeos a Nagasaki y Hirado de manera exclusiva (Takizawa 2010, 119).

En este contexto dio comienzo una época de persecución contra los cristianos que se caracterizó por la implementación de la tortura, el destierro y las ejecuciones como métodos para erradicar de Japón la presencia del cristianismo o, si lo formulamos con mayor precisión, para eliminar la influencia de los misioneros católicos en la población japonesa, influencia que fue considerada perniciosa y que fue percibida por las autoridades del shogunato como un factor que propiciaba el conflicto social y como una amenaza para el orden sociopolítico que se buscaba consolidar.

El clero budista y el anticristianismo

Antecedentes de la campaña anticristiana de Suzuki Shōsan. Primeras respuestas budistas frente a las misiones católicas en Japón

Los primeros reportes de hostilidad hacia el cristianismo por parte del clero budista japonés de los que se tiene constancia se encuentran en las fuentes documentales derivadas de la actividad de los misioneros jesuitas en Japón. Como apunta Takizawa, en la medida en que Francisco Javier adquiría mayores conocimientos sobre las doctrinas y prácticas de las diferentes escuelas del budismo de Japón, fueron teniendo lugar diversos debates con monjes budistas que versaron sobre la significación y los alcances de dogmas cristianos como la doctrina de la creación y el origen de los demonios, entre otros tópicos de discusión (2010, 50). Con el objeto de ilustrar el clima de hostilidad mutua que permeaba las relaciones entre misioneros cristianos y clérigos budistas considero pertinente citar las palabras de Francisco Javier relativas a su (des)encuentro con los budistas durante el periodo de tiempo en que residió en Japón:

Los bonzos están mal con nosotros, porque les descubrimos sus mentiras; ellos (como arriba dije) persuadían al pueblo que no podían guardar los cinco mandamientos y que ellos (los bonzos) se obligaron a guardarlos en vez del pueblo, con tal que los honrasen y les diesen lo necesario, y que los bonzos se obligaban a sacarlos del infierno. Nosotros les probamos que los que van al infierno no pueden ser sacados por los bonzos ni por las bonzas, con las cuales razones les pareció ser así como nosotros decíamos, diciendo que hasta ahora los bonzos les habían engañado. Quiso Dios por su misericordia que hasta los bonzos dijeran que era verdad, que ellos no

podían sacar las almas de los que iban al infierno; pero que si aquello no predicasen, que no tenían qué comer ni que vestir.²¹

Tienen para sí que allá en el otro mundo comen y beben, visten y calzan, y que allí es más rico y más honrado el más favorecido de Xaca y Amida o de otros.²² Todos estos errores los han enseñado los bonzos, los cuales predicán también y acude mucha gente a sus sermones, en los cuales hablan muy mal de nuestro Dios, que era una cosa no conocida ni oída, que no podía dejar de ser un gran demonio y que nosotros éramos discípulos del Demonio; que se guardasen de recibir la ley que predicábamos, porque en la hora en que nuestro Dios fuese adorado en Japón, Japón estaba perdido. Mas cuando interpretaban el nombre de Dios como querían, diciendo que Dios y dajuzo son una misma cosa.²³ Dajuzo, en lengua de Japón, quiere decir “gran mentira”; por eso, que se guardasen de nuestro Dios (Takizawa 2010, 50-51).

²¹ Aquí Francisco Javier parece aludir de manera un tanto distorsionada a ciertas creencias budistas relacionadas con la idea de la transferencia del mérito derivado de la práctica de los monjes con el fin de beneficiar a seres que se encuentran en estados desgraciados de la existencia, como lo pueden ser los múltiples infiernos contemplados por la cosmología budista, lo cual Javier parece malentender a la luz de su concepción cristiana católica de un infierno eterno; esto último explicaría entonces su insistencia en los debates con los monjes budistas sobre la imposibilidad de sacar a los condenados del infierno. En ese sentido, no me parece creíble la afirmación javeriana de que los monjes admitieron finalmente que no podían sacar “las almas” del infierno, puesto que tal idea católica sería del todo ajena a la creencia budista, de manera que dicha afirmación probablemente se trate de una exageración del misionero jesuita formulada con fines polémicos, además de que contradice el diverso argumento de los monjes, también reportado por Javier, de que las leyes budistas son más piadosas que las cristianas porque permiten sacar a los pecadores del infierno (Lisón 2005, 30). Por otra parte, no pasa desapercibido lo irónico que resulta el hecho de que Javier critique en este contexto a los monjes budistas por lucrar con la idea de que podían sacar a las personas de los infiernos cuando en Europa, en la misma época, los reformadores protestantes acusaban al clero católico romano de lucrar con la venta de indulgencias para las almas del purgatorio.

²² El literalismo que Francisco Javier atribuye aquí a la doctrina budista de la Tierra Pura parece indicar que sus informantes conocían solamente las concepciones más populares de dicha doctrina. Para una discusión esclarecedora de la interpretación más sutil de esta idea puede consultarse la sección relativa a Shinran en Williams (2009, 259-266).

²³ Al parecer, la pronunciación japonesa de la palabra portuguesa *Deus* (Dios) era *daiusu*, lo cual tiene un sonido semejante a la palabra japonesa *dai uso* 大嘘, que significa gran mentira; los monjes budistas no desaprovecharon la coincidencia y la utilizaron para ridiculizar la doctrina de los misioneros católicos (Elison 1973, 6 y 36).

Realizar un análisis exhaustivo de todo lo que menciona y argumenta Francisco Javier en esta fuente rebasaría los límites temáticos del presente apartado y, en sí mismo, podría ser objeto de un artículo académico, sin embargo, hay aquí algunos puntos relevantes que me interesa resaltar para los fines del presente trabajo. En primer lugar, la idea planteada por los monjes budistas de que el Dios cristiano es en realidad un gran demonio, que ya aparece desde un momento tan temprano como este (mediados del siglo XVI) y que será un argumento que reaparecerá en el discurso apologético de Suzuki Shōsan durante la cuarta década del siglo XVII, lo cual analizaré con mayor detenimiento en el tercer capítulo de esta tesis.

Por otra parte, también es significativa la idea de que la adoración de este Dios tendría consecuencias catastróficas para Japón, el cual, como veremos en el tercer capítulo, también será un argumento recurrente en los textos anticristianos del siglo XVII, incluido el *Ha Kirishitan* de Suzuki Shōsan. En virtud de que estos dos argumentos también se encuentran registrados en fuentes budistas anticristianas, planteados prácticamente en los mismos términos que menciona Francisco Javier, parece razonable concluir que la información que llegó al jesuita sobre estos discursos apologéticos formulados por los monjes budistas fue transmitida con bastante precisión por sus informantes.

Posteriormente, los jesuitas Cosme de Torres y Juan Fernández también se vieron en la necesidad de hacer frente a las críticas de los monjes budistas. Refiriéndose a los argumentos anticristianos de los monjes, Carmelo Lisón resume elocuentemente la situación en los siguientes términos:

Influenciados por Torres los bonzos demuestran aceptar y estar plenamente *at home* en la cultura de la razón; su punto de partida es o bien el credo propio budista o bien

las proposiciones que han oído, las afirmaciones y argumentos de la otra cultura. Muestran interés crítico y empatía, se acercan, pero discriminan; han alcanzado una plataforma común discursiva desde la que disparan dardos certeros, plenamente inteligibles por Torres, para mostrarle que también su modo discursivo descansa en arenas movedizas. Dirigidos por la lógica interna de la predicación no dan cuartel a Juan con sus preguntas: ¿Dios creador? ¿Dios misericordioso? Más bien creador de Satán y fautor del Mal si miramos la realidad del cotidiano vivir. ¿Castigo eterno en la otra vida? La inmensa compasión que con nosotros tiene Amida hace imposible el infierno. Si todos somos humanos e hijos de Dios, ¿por qué nosotros los japoneses hemos sido olvidados por la deidad? Éste es un argumento de suma importancia para ellos dada la estructura social familiar y la visión ontológica de la perpetuación del linaje; los antepasados viven, están presentes en el pensamiento y en la vida japonesa. No puede defenderse razonablemente una agenda divina común ni una humanidad igual a nivel de especie. ¿Dios crucificado? En un país en que se crucificaba a malhechores la afirmación no tiene sentido (2005, 62).

Ante semejante habilidad para detectar inconsistencias y puntos débiles en el discurso de los misioneros y ante la avalancha de objeciones, refutaciones y contraargumentos derivados de tal habilidad, quizás no faltaba razón al jesuita Cosme de Torres cuando afirmó que los monjes budistas eran adversarios eminentemente racionales, capaces de poner en apuros a los grandes doctores escolásticos de la Iglesia Católica, como el dominico Tomás de Aquino y el franciscano Juan Duns Escoto (Lisón 2005, 63).

Pero los jesuitas no fueron los únicos misioneros católicos en enfrentar la oposición de los monjes. Los frailes de las órdenes mendicantes tuvieron sus propios encuentros y

desencuentros con adversarios budistas en Japón. Se tiene conocimiento de que los franciscanos fueron públicamente criticados por los monjes budistas (Conover 2008, 95). En cuanto a las fuentes agustinas, resulta pertinente traer a colación el contenido de una breve reseña que versa sobre la vida de algunos mártires agustinos de Japón, publicada en Manila por la imprenta de Luis Beltrán y escrita por el fraile aragonés Martín Claver, miembro de la Orden de San Agustín, misionero en Filipinas y prior del convento de San Guillermo de Pasig, titulada *El admirable y excelente martirio en el reyno de Japón de los benditos padres fray Bartolomé Gutiérrez, fray Francisco de Gracia y fray Thomás de San Agustín, religiosos del Orden de San Agustín, Nuestro Padre, y de otros compañeros suyos hasta el año de 1637* (Rubial 2015, 96).

En esta breve obra de carácter notoriamente hagiográfico, los monjes budistas aparecen como los ministros del Demonio que le hacen la guerra sin cuartel al héroe cristiano que protagoniza esta narrativa y cuya historia recibe una mayor atención, es decir, fray Bartolomé Gutiérrez, el mártir agustino de origen novohispano que fue ejecutado en Japón en 1632 junto con otros cinco religiosos (Rubial 2015, 96-99). A pesar de las posibles distorsiones que la obra pudiera contener por sus naturaleza hagiográfica y apologética, no resulta descabellada la referencia a la oposición de los monjes budistas frente a los misioneros agustinos y podría estar basada en experiencias reales pues, como hemos visto, las actividades anticristianas de los bonzos se encuentran atestiguadas tanto en otras fuentes cristianas como también en fuentes budistas.

También dignas de mención son las actividades anticristianas de cristianos apóstatas convertidos en monjes budistas, como Fabian Fukan 不干齋巴鼻庵 (1565-1621) y el misionero jesuita portugués Cristóvão Ferreira (1580-1650). Fukan originalmente era un

monje Zen de la escuela *Rinzai*, que se convirtió al cristianismo e ingresó a la Compañía de Jesús en 1586, para posteriormente renegar de su nueva fe y regresar al budismo en 1608 (Hur 2007, 73). Fukan constituye un precedente importante porque, al igual que Suzuki Shōsan, es un autor japonés que escribió en 1621 un tratado anticristiano, en este caso titulado *Ha Daiusu* 破提宇子 (*Deus destruido*) (Hur 2007, 73; Paramore 2009, 42). Mientras que Ferreira, después de su apostasía y conversión al budismo Zen, también cuestionó los dogmas cristianos en un tratado escrito en 1636 al que tituló *Kengiroku* 顕疑録 (*El engaño revelado*) (Hur 2007, 73).

Los datos examinados en el presente apartado nos permiten postular que hubo una oposición budista de índole religiosa desde los inicios de las misiones católicas en los tiempos de Francisco Javier, que dicha oposición se mantuvo cuando llegaron los misioneros de las órdenes mendicantes, que la campaña anticristiana de Suzuki Shōsan no careció de precedentes y que, incluso, algunos de los argumentos que dicho autor desarrolló en el *Ha Kirishitan* de hecho ya habían sido planteados con anterioridad por otros monjes budistas cuya identidad exacta no conocemos, pero que se encuentran atestiguados en fuentes cristianas producidas en una fase muy temprana de la historia de las misiones católicas en Japón.

El sistema inquisitorial y la participación del clero budista en el control del cristianismo

El primer antecedente del control del cristianismo en Japón mediante un sistema de registro del que se tiene conocimiento se remonta a los primeros años de la década de 1630 y fue implementado por Matsukura Shigemasa 松倉 重政 (1574-1630), *daimyō* del reino de

Shimabara, quien ordenó a los líderes de cada aldea hacer registros de todos los hombres, excluyendo a las mujeres, para posteriormente obligarlos a repudiar la fe cristiana,²⁴ fuesen cristianos o no, uno por uno (San Emeterio 2019, 35-36). Shimabara fue una región profundamente cristianizada que sería escenario de una rebelión de un sector de la población local en 1637.

Como consecuencia de dicha rebelión, el sistema implementado por Shigemasa en Shimabara se extendería a todo el país (San Emeterio 2019, 36). En efecto, para 1640, el temor al cristianismo y su potencial subversivo entre la gente común, que había quedado patente con la rebelión, estimuló el desarrollo de un sistema inquisitorial de detección y eliminación de cristianos que hasta entonces sólo existía a nivel local, centrado en la figura del *Shūmon-aratameyaku* 宗門改役, o supervisor de religiones (San Emeterio 2019, 51). El funcionario que detentaba este cargo se ocupaba específicamente de juzgar a aquellos que todavía abrazaban la fe cristiana, destacando durante los primeros años de la institución la figura de Inoue Masashige 井上 政重 (1585 - 1661) (San Emeterio 2019, 51).

Masashige comprendió muy bien las necesidades dictadas por los tiempos y decidió cambiar la estrategia del terror y la tortura por una estrategia de persuasión y reconversión de los cristianos japoneses al budismo (Hur 2007, 72). A petición suya, el monje *Rinzai* Sessō Sōsai 雪窓宗崔 (1589-1649) predicó el budismo a los antiguos residentes cristianos de Nagasaki entre 1647 y 1649 y consiguió convertir aproximadamente a 18,000 de ellos (Hur 2007, 74-75). De igual forma, después de la rebelión de Shimabara, Baba Thoshishige 馬場

²⁴ El acto mediante el cual se repudiaba a la fe cristiana era el ritual del *fumie* 踏み絵 (*pisar imagen*), que consistía en pisotear una imagen de Cristo, de la Virgen María o de la cruz (Cañeque 2020, 239; Takizawa 2010, 144-145).

利重 (-1657) quien ocupó el cargo de magistrado en Nagasaki entre 1636 y 1652, invitó a monjes budistas prominentes para ayudarlo en su tarea de pacificar a los cristianos de la región (Hur 2007, 72). Es en este contexto en el que Suzuki Shigenari 鈴木重成 (1588-1653), quien fue designado como representante del *shōgun* en Amakusa en 1641, invitó a su hermano Suzuki Shōsan para apoyarlo en su campaña de pacificación de la población cristiana local (Hur 2007, 72-73).

Suzuki Shōsan: el hombre, el guerrero, el monje

Los materiales de los que disponemos para reconstruir la vida de Suzuki Shōsan son relativamente pocos; la principal fuente primaria con la que contamos es un texto breve compuesto por su discípulo más prominente, un monje llamado Echū (1628-1703), quien contaba con 23 años cuando se convirtió en discípulo de Shōsan en 1651, cuando el maestro tenía 72 años y le quedaban cuatro años más por vivir (King 1986, 51). No se tiene certeza del año en el que Echū terminó de escribir su biografía, pero se sabe que el texto fue publicado en 1696, más de 40 años después de la muerte de Shōsan (King 1986, 51).

El texto de Echū esta permeado por elementos hagiográficos que resaltan la admiración devota que el autor sentía hacia su maestro y presentan una versión idealizada de la vida del personaje en cuestión, por lo que es válido afirmar que nos encontramos ante una composición de carácter hagiográfico que sigue un patrón semejante al de algunas narrativas anteriores relativas a las vidas de otros maestros budistas japoneses. La tradición hagiográfica sobre Shinran constituye un caso interesante que nos remite a ciertos paralelismos notables con Suzuki Shōsan, los cuales vale la pena señalar, aunque sea brevemente.

En efecto, en ambos casos encontramos un patrón común de exaltación consistente en presentar al maestro cuya vida se narra como la manifestación terrenal de un ser sagrado integrante del panteón budista japonés; Shinran no fue visto por sus discípulos como un ser simplemente humano, sino como una manifestación del buda Amida, por otra parte, Shōsan es presentado en el texto de Echū como una manifestación del bodhisattva Fugen (*Samantabhadra*, en sánscrito) (Dobbins 2011, 3-4; King 1986, 52-53; Braverman 1994, 7). Este tipo de narrativas hagiográficas japonesas que pretenden subrayar el carácter sagrado y supramundano del personaje al cual se refieren no carecen de precedentes en la tradición budista india y responden al prototipo de la hagiografía tradicional del Buda Śākyamuni, específicamente parecen inspirarse en el episodio del descenso del Bodhisattva al vientre de su madre Māyādevī (Dobbins 2011, 4; Braverman 1994, 7).

Como apunta King, lo anterior es comprensible si tomamos en cuenta la actitud de reverencia y admiración que el discípulo debe haber cultivado hacia su maestro (1986, 51). En cualquier caso, dicho texto es nuestra fuente principal sobre la vida de Shōsan, la cual ha sido complementada en el contexto de la historiografía especializada por otras fuentes que aportan datos relevantes sobre la vida del personaje, como son los registros familiares del templo Iōji, referencias incidentales en algunos documentos oficiales, así como referencias autobiográficas en el *Roankyō* 驢鞍橋 (*El puente de la silla del burro*) y en otros de los textos escritos por Suzuki Shōsan (King 1986, 51).

Nacido en 1579, el seno de una familia de tradición guerrera en la provincia de Mikawa, localizada en la actual prefectura de Aichi, Suzuki Shōsan vivió durante uno de los periodos más violentos de la historia de Japón (Braverman 1994, 6). De hecho, el abuelo de Shōsan, Suzuki Shigemasa, murió en combate en 1560, en la montaña Sanage, ubicada en la

entonces llamada provincia de Mikawa (King 1986, 52). Como consecuencia de lo anterior, el padre de Shōsan, Suzuki Shigetsugu, quedó huérfano a la edad de cinco años (King 1986, 52). El propio Shigetsugu también tuvo una amplia experiencia bélica y luchó al lado de sus hijos en varias batallas bajo el mando de Tokugawa Ieyasu (King 1986, 52). Shōsan, el mayor de los hijos de Shigetsugu, nació cuando su padre tenía alrededor de 24 años y se encontraba radicando en la villa de Asume, ubicada al noreste de Okazaki (King 1986, 52).

Con respecto a la afiliación religiosa de la familia Suzuki, es probable que se encontrara vinculada a la escuela *Jōdo*,²⁵ lo cual podemos plantear con base en dos razones, a saber, que dicha escuela era la forma de budismo predominante en la provincia de Mikawa en aquel momento y que era la doctrina que profesaban los Tokugawa, de quienes los Suzuki eran vasallos, aunque posteriormente Shōsan cambió de afiliación y se decantó por la práctica del Zen (King 1986, 52; Braverman 1994, 7).

De acuerdo con la narrativa de Echū, Shōsan se interesó a una edad temprana por el estudio y la lectura de textos budistas, específicamente aquellos que enfatizaban la concentración y la implacable búsqueda de la verdad (King 1986, 53). En virtud del carácter hagiográfico de la narrativa en cuestión, no podemos tener certeza de que Shōsan haya tenido efectivamente un interés serio en la práctica del budismo desde su infancia y por lo tanto podríamos estar ante una proyección idealizada de los intereses del Shōsan adulto retrotraída a los años de su formación, formulada con el propósito de embellecer los hechos y exaltar la figura del maestro.

²⁵ Escuela de la Tradición de la Tierra Pura fundada por Hōnen.

Por alguna razón que no queda del todo clara en las fuentes conocidas, cuando Shōsan tenía 12 años fue entregado en adopción con el consentimiento de su padre a un hombre que formaba parte de una tropa de caballería que presumiblemente se encontraba al servicio de Ieyasu, o de alguno de sus partidarios más cercanos, y que se encontraba estacionado en Shioko en la región de Ibaraki (King 1986, 53). Dicha circunstancia propició que su hermano menor, Shigenari, fuese declarado heredero de la familia. En cualquier caso, esta situación aparentemente no condujo a ninguna ruptura en las relaciones familiares, puesto que años más tarde, durante el asedio de Osaka (1614-1615) tanto Shigenari como Shōsan pelearon hombro a hombro al lado de su padre bajo el mando de Ieyasu (King 1986, 53).

Ciertamente la batalla de Osaka no constituyó la primera experiencia militar de Shōsan, puesto que desde principios de 1590 el joven aprendiz de samurái viajó con la tropa de caballería a la cual se había integrado y posteriormente se estableció en el área de Bandō ubicada cerca de Edo, con el fin de pacificarla y afianzar el control de Ieyasu sobre su nuevo dominio. Es posible que Shōsan haya estado bajo el mando directo de Ieyasu durante estos años (King 1986, 53). Todo parece indicar que la experiencia militar de Shōsan durante este periodo de su vida, es decir, entre 1590 y 1598, se limitó a maniobras de pacificación y es probable que no haya participado directamente en batallas en virtud de que en este momento el país gozaba de una relativa paz (King 1986, 53).

Sin embargo, Echū menciona que Shōsan combatió en la batalla de Sekigahara en el año 1600, mediante la cual Ieyasu ganó el control definitivo de la mayor parte de Japón (King 1986, 54). Aunque cabe aclarar que estudios recientes han puesto en duda la historicidad de la participación de Shōsan durante la batalla de Sekigahara (Braverman 1994, 6-7). Pero independientemente de que Shōsan haya intervenido directamente o no en dicha batalla, lo

cierto es que realizó un servicio militar continuo durante los 14 años que transcurrieron entre la batalla de Sekigahara y la campaña del castillo de Osaka de 1614-1615 (King 1986, 54).

En cuanto a la vida familiar de Shōsan, el único dato cierto con el que contamos es que tuvo un hijo llamado Shigetatsu que posteriormente sería adoptado por Shigenari, el hermano menor de Shōsan (King 1986, 54; Braverman 1994, 7). Algunas fuentes señalan que también tuvo una hija, de quien se desconoce su nombre (King 1986, 54; Braverman 1994, 7). Tampoco se sabe nada de la mujer o las mujeres con las que tuvo sus hijos, aunque se ha planteado que pudo haber estado casado dos veces (Braverman 1994, 7). No conocemos con certeza la causa del silencio sobre este aspecto de la vida de Shōsan, pero es probable que Echū, al momento de componer su hagiografía, haya minimizado conscientemente este tipo de asuntos personales para enfatizar los aspectos espirituales de Shōsan y resaltar su carácter sagrado.

En ese sentido, es comprensible la decisión de Echū de enfocar su atención en otro aspecto de la actividad de Shōsan, a saber, los contactos que tuvo con diversos maestros asociados con la tradición Zen cuanto todavía era un guerrero activo. Al parecer, antes de abrazar el estado monástico, Shōsan visitó indistintamente a maestros pertenecientes a las tradiciones *Sōtō* y *Rinzai*, aunque eventualmente expresaría su preferencia por la escuela *Sōtō* (King 1986, 54). Entre los maestros visitados por Shōsan que menciona Echū se cuentan Ryōson del monasterio Tahō ubicado en Shimosuma, Motsuge del monasterio Erinji ubicado en Utsunomiya, Daigu y Gudō del monasterio Myōshinji de Kioto y Ban'an del monasterio Kiun de Edo (King 1986, 55; Braverman 1994, 8). Con este último entabló una relación más cercana y sostuvo largas discusiones sobre el sentido fundamental de las enseñanzas de la escuela *Sōtō* (King 1986, 55).

La victoria de Ieyasu en Osaka aseguró finalmente que los Tokugawa se hicieran con el control de todo el país. Esta situación trajo como resultado que los deberes militares de Shōsan se volvieran progresivamente más llevaderos, lo cual le proporcionó más tiempo para dedicar al estudio y a la práctica del budismo, puesto que fue precisamente en este periodo cuando compuso su primer libro titulado *Mōanjō* 盲安杖 (*Un bastón seguro para los ciegos*) mediante el cual pretendía defender al budismo de las cada vez más frecuentes críticas provenientes de un sector del estamento samurái que consideraba al confucianismo, con su énfasis en la práctica de la virtud en la esfera social, como una doctrina más valiosa y útil para el nuevo orden social instaurado por los Tokugawa (Braverman 1994, 9). King ha sugerido que la composición de este texto fue una especie de evento catalizador en la vida de Shōsan, en el sentido de que posiblemente generó la circunstancia propicia para que el experimentado guerrero decidiera finalmente dar un giro a su trayectoria vital y terminara por abrazar la vida monástica (1986, 56).

Antes de proseguir con la presente exposición de los momentos clave de la vida de Shōsan, vale la pena detenerse en este punto para reflexionar sobre las influencias doctrinales e ideológicas que moldearon su pensamiento y su visión de la sociedad, puesto que dichos elementos jugarían un papel central en su futura confrontación con el cristianismo. No pretendo en este momento llevar a cabo un análisis exhaustivo del pensamiento de Suzuki Shōsan porque eso será materia del tercer capítulo de esta tesis, pero sí considero pertinente identificar tales influencias y relacionarlas con las circunstancias históricas y socioculturales del personaje en cuestión.

Como señalé antes, la composición del *Mōanjō* obedece al interés de Shōsan de defender al budismo de sus críticos neoconfucianos pertenecientes al estamento samurái y de

demostrar a tales críticos la superioridad del budismo frente al confucianismo, pero esto no implica que el propio Shōsan considerara al confucianismo como una doctrina perniciosa o necesariamente incompatible con el budismo, al contrario, pensaba que los principios doctrinales del confucianismo contenían elementos válidos, aunque incompletos, que sólo podían alcanzar su plenitud cuando eran subordinados a la visión superior y más profunda del budismo (King 1986, 56; Braverman 1994, 9).

Así pues, a la luz de los datos que hemos examinado sobre la vida de nuestro personaje, podemos identificar al confucianismo como una influencia importante en el pensamiento de Shōsan, si bien en un papel subordinado al del budismo. Considero que las razones por las cuales el discurso apologético budista de Shōsan frente a los críticos neoconfucianos es mucho más amistoso y conciliatorio que el que presenta frente a las críticas de los misioneros católicos, tienen mucho que ver con el hecho de que, para Shōsan, el budismo y el confucianismo son compatibles hasta cierto punto y pueden armonizarse siempre y cuando la enseñanza de Confucio sea reinterpretada a la luz del pensamiento budista, mientras que el teísmo cristiano para él resultaba fundamentalmente incompatible con el budismo a nivel doctrinal,²⁶ y debido a la insistencia de los misioneros católicos en que los creyentes deben mantener una actitud de obediencia absoluta ante el Dios cristiano (o ante sus representantes terrenales) por encima de la obediencia debida a cualquier autoridad política secular, Shōsan encontraba al cristianismo irreconciliable con el orden social

²⁶ No puedo afirmar categóricamente que Shōsan derivara directamente sus argumentos contra el teísmo cristiano de las conversaciones que sostuvo con diversos maestros Zen, pero dada la semejanza tan cercana que existe entre algunos de sus puntos de vista y las ideas anticristianas que reportan las fuentes tempranas jesuitas que examiné en el apartado anterior, la posibilidad de una transmisión intergeneracional de estas ideas en algunos círculos monásticos budistas es una posibilidad que no puede descartarse del todo. Tampoco sería descabellado suponer que en esos círculos hubiera tenido acceso a tratados anticristianos anteriores.

jerárquico implementado por el régimen Tokugawa, con el que se encontraba ideológicamente comprometido y en el que estaba tan profundamente inmerso a nivel filosófico (King 1986, 29).

Poco tiempo después de la composición del *Mōanjō*, alrededor de 1620, Shōsan decidió, de manera unilateral y sin solicitar el permiso del *shōgun*, tomar la tonsura de monje (King 1986, 57). En sentido estricto, era ilegal cambiar por voluntad propia el estado de vida debido a que tal proceder contravenía el rígido sistema de control social implementado por el régimen Tokugawa, situación que puso la vida de Suzuki Shōsan en peligro, puesto que existía la posibilidad de que se le condenara a cometer *seppuku*, esto es, que se le ordenara privarse de la vida mediante un suicidio ritual (King 1986, 57).

La decisión de tomar la tonsura a pesar de las terribles consecuencias que eso podía traerle nos habla de la determinación de Shōsan y de la fuerza de su convicción de convertirse en monje. Afortunadamente para él, el *shōgun* Hidetada se mostró compasivo y, al parecer, tomó en cuenta sus años de servicio dedicado a la causa de los Tokugawa, por lo que le permitió retirarse tranquilamente sin sufrir castigo o represalia alguna (Braverman 1994, 9). Inicialmente, Shōsan se ordenó a sí mismo a la edad de 41 años,²⁷ pero posteriormente acudió con el maestro Zen Daigu Sōchiku para revestir a su ordenación de un carácter oficial, aunque nunca recibió propiamente un nuevo nombre budista al ingresar a la comunidad monástica como era la costumbre (Braverman 1994, 9).

Después de peregrinar por un tiempo recorriendo diversos templos budistas y santuarios sintoístas ubicados en el Occidente de Japón, Shōsan finalmente se estableció por

²⁷ Shōsan llevó a cabo el acto de su tonsura de manera independiente, sin la asistencia de ningún otro monje, probablemente para evitar que su posible asistente incurriera en el desagrado del *shōgun* (King 1986, 58).

un tiempo en el templo Hōryūji de Nara, con el fin de estudiar los preceptos del *vinaya*,²⁸ bajo la guía del monje Genshun Risshi perteneciente a la escuela tántrica *Shingon* y recibir formalmente la ordenación como novicio (Braverman 1994, 9). En 1623 se mudó a la montaña Chidori, en la provincia de Mikawa, donde realizó prácticas ascéticas intensas que repercutieron negativamente en su salud física, por lo que se vio en la necesidad de romper uno de sus preceptos, específicamente el que establecía la prohibición de comer carne, cosa que hizo por consejo de uno de sus hermanos, que era médico (Braverman 1994, 9).

En 1624 Shōsan cambió de residencia y se estableció en una ermita conocida bajo el nombre de Sekiheizan, en el valle de Ishinotaira localizado al norte del castillo Okazaki, en la provincia de Mikawa (Braverman 1994, 10). De hecho, Shōsan residió en este lugar durante varios periodos de su vida, puesto que los registros indican que estuvo allí de 1624 a 1630, brevemente en 1632, y posteriormente, de 1644 a 1648 (King 1986, 63). En este periodo de su vida, cuando Shōsan no se encontraba en Sekiheizan viajaba por el país visitando monasterios, predicando su particular interpretación reformista del budismo y criticando la pereza, la codicia y la hipocresía del clero budista, cosa que no lo hizo muy popular entre los otros monjes y explica el poco éxito que tuvo como predicador (Braverman 1994, 12).

Entre 1642 y 1645 Shōsan residió en la región Amakusa, ubicada en la isla de Kyūshū, donde, como señalé previamente, su hermano Shigenari ocupaba un cargo administrativo. Dentro de un periodo de tres años, Shōsan fundó 32 templos budistas, de los cuales 31 pertenecían a la escuela *Sōtō* de la tradición Zen y uno a la escuela *Jōdo* de la tradición de la Tierra Pura, también registró a muchos residentes locales, y cuando se convenció de que la

²⁸ El código regulador de la comunidad monástica del budismo.

población de la región había sido guiada debidamente hacia el budismo dejó Amakusa, no sin antes depositar una copia de su *Ha Kirishitan* en cada uno de los templos que fundó (Hur 2007, 74; Braverman 1994, 13). La campaña de pacificación de Amakusa fue heredada por otros monjes de la escuela *Sōtō*, discípulos de Shōsan, quienes, con el apoyo del gobierno, continuaron la labor de establecer nuevos templos, monitorear actividades subversivas y convertir a los *kirishitan* al budismo (Hur 2007, 74; Williams 2005, 17).

En 1648 Shōsan se mudó permanentemente a Edo, donde continuó escribiendo y enseñando hasta poco antes de su muerte (Braverman 1944, 13). En 1653 Shōsan sufrió un golpe muy duro al enterarse del fallecimiento de su hermano Shigenari en circunstancias trágicas, pues que este último había cometido suicidio ritual cuando su petición de que se rebajaran los impuestos a los habitantes de Higo por considerarlos excesivos fue rechazada por un superior jerárquico (King 1986, 77-78; Braverman 1994, 13). El año siguiente no fue mejor para Shōsan debido a que perdió también a un amigo cercano, el monje Ban'an (Braverman 1994, 13). Finalmente, Shōsan falleció en Edo en 1655, a la edad de 76 años y después de haber sido monje por 35 años (Braverman 1994, 13).

El vínculo estrecho que la familia Suzuki mantuvo con los Tokugawa durante varias generaciones puede aportarnos la clave para interpretar la férrea defensa del régimen Tokugawa que Shōsan llevó a cabo a través de sus escritos y actividades como clérigo involucrado en la campaña anticristiana, durante la fase de su vida en la que dejó las armas para abrazar el estado de monje budista. Al parecer, su sentido de lealtad hacia la casa de los Tokugawa no disminuyó después de su ingreso al monacato y siguió peleando las batallas de sus antiguos señores desde otras trincheras, en este caso, en el contexto de la confrontación

doctrinal y la polémica frente a las doctrinas religiosas introducidas en Japón por los misioneros católicos.

El *Ha Kirishitan*: contextos y contenido

El *Ha Kirishitan* en el contexto de la producción literaria de Suzuki Shōsan y en el contexto de la literatura budista anticristiana japonesa de la época

Suzuki Shōsan no fue un autor demasiado prolífico, se tiene constancia de que escribió pocos textos. El primero de ellos titulado *Mōanjō* 盲安杖 (*Un bastón seguro para los ciegos*), como señalé previamente, tenía por objetivo defender al budismo de sus críticos confucianos y persuadirlos de la superioridad de la doctrina budista (King 1986, 56). Posteriormente Suzuki compuso otras obras de temática budista, escritas con la intención de instruir y edificar a sus lectores en diversos aspectos del camino budista, como el *Fumoto no kusawake* 麓草分 (*Partiendo los pastos al pie de la montaña*), el *Ninin Bikuni* 二人比丘尼 (*Dos monjas*) y el *Banmin Tokuyō* (*Forma de vida virtuosa para todos*) y el *Nembutsu zōshi* 念仏草子 (*Notas sobre el nembutsu*) (King 1986, 76; Braverman 1994, 13). Es pertinente señalar aquí que, dentro del contexto de la producción literaria de Suzuki, las dos únicas obras escritas con un propósito apologético son precisamente el *Ha Kirishitan* y el *Mōanjō*.

En cuanto a la literatura budista anticristiana de la época, cabe mencionar que el *Ha Kirishitan* no fue el único tratado de este tipo. Otros ejemplos representativos de textos anticristianos semejantes al tratado de Suzuki son los antes referidos *Ha Daisu* y *Kengiroku*, escritos por Fabián Fukun y Cristóvão Ferreira respectivamente, así como el tratado anónimo titulado *Kirishitan monogatari* 吉利支丹物語 (*Cuentos de cristianos*) y el *Taiji Jashū Ron*

対治邪執論 (*Refutación de la enseñanza maligna*) escrito por el monje Zen Rinzai Sessō Sōsai (Hur 2007, 73; Josephson 2012, 32 y 49).

Estructura y contenido del *Ha Kirishitan*

El *Ha Kirishitan* (*Contra los cristianos*), como su nombre lo indica, es un texto de carácter apologético y polémico escrito por Suzuki Shōsan en contra de los cristianos, que tiene por objeto defender al budismo de las críticas de sus detractores cristianos y refutar las pretensiones de verdad de los misioneros católicos. El texto se compone de nueve secciones breves, cada una relacionada con una afirmación doctrinal cristiana particular, seguida de una refutación budista elaborada por Suzuki (Elison 1973, 375-389).²⁹ El autor se vale de la metafísica budista para criticar elementos de la doctrina cristiana como la teoría de la creación y la diferenciación entre animales y seres humanos (Paramore 2009, 62).

Se trata de un tratado breve pero rico en argumentos y sustancioso en contenido. Específicamente con respecto a estrategias y discursos que buscaban neutralizar las críticas cristianas dirigidas al budismo y convencer a los lectores de la pertinencia y conveniencia de proteger al budismo, con el fin de preservar el orden social instaurado por el régimen Tokugawa, en aras del bienestar de la población japonesa. El análisis de tales estrategias y discursos será el objeto del siguiente capítulo de la presente tesis.

²⁹ Remito al lector interesado en estudiar a fondo el contenido del *Ha Kirishitan* a la traducción al inglés de dicho texto incluida en: Elison, George. 1973. *Deus destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.

Capítulo 3. Discursos y estrategias anticristianos en el *Ha Kirishitan* de Suzuki Shōsan

El Ha Kirishitan y la doctrina del *honji suijaku*

Como expliqué en el capítulo anterior, Suzuki Shōsan se trasladó en 1642 a las islas Amakusa, donde su hermano Suzuki Shigenari gobernaba el área con el cargo de *daikan*.³⁰ En este contexto Suzuki ayudó a su hermano Shigenari en la campaña implementada para erradicar el cristianismo de la región, con el fin de reintegrar Amakusa al orden social del régimen Tokugawa. Se dice que fundó 32 templos en los tres años que pasó en las islas y que en cada uno de ellos depositó una copia de su tratado *Ha Kirishitan*, el cual compuso también en 1642.

Para los fines del presente estudio, resulta relevante recuperar el episodio de la composición del *Ha Kirishitan*, pues es en este texto donde Suzuki plantea su interpretación del cristianismo y expone los argumentos por los cuales considera que se trata de una doctrina peligrosa para el orden social japonés. Específicamente, en el presente apartado me interesa retomar los argumentos de Suzuki vinculados con la doctrina budista del *honji suijaku*, pero para poder analizar cómo utiliza dicha doctrina nuestro autor en el contexto de su defensa del budismo y crítica del cristianismo, primero es necesario presentar un breve recorrido histórico del concepto, desde sus orígenes en el pensamiento de budista de India hasta sus transformaciones en el contexto del pensamiento budista de Japón.

³⁰ Oficial administrativo del dominio (Elison 223, 1973).

Origen y desarrollo histórico de la doctrina del *honji suijaku*

La doctrina del *honji suijaku* 本地垂迹 se basa en la noción de que la realidad original o absoluta (*honji* 本地) se encuentra plenamente presente en sus múltiples manifestaciones o huellas (*suijaku* 垂迹) y constituyó un método fundamental a través del cual el budismo *Mahāyāna* fue capaz de adaptarse a diferentes culturas asiáticas, así como a sus diversos climas religiosos (King 1986, 18). En este contexto, la realidad original o absoluta a la que hace referencia esta doctrina es la naturaleza búdica presente en el continuo mental de todos los seres sensibles, la cual es concebida como la Realidad última en el budismo *Mahāyāna*. Las manifestaciones se refieren a las diversas formas que pueden adoptar los budas y los bodhisattvas altamente realizados para beneficiar a los seres sensibles.

Esto quiere decir que los seres despiertos pueden manifestarse de múltiples maneras, adaptadas o acomodadas a las situaciones contingentes o a las necesidades particulares de los seres a los que tratan de beneficiar. El fundamento canónico de esta doctrina se encuentra en el Sutra del Loto (*Saddharma puṇḍarīka sūtra* en sánscrito), donde se explica que el Buda histórico Śākyamuni es una manifestación terrenal del Buda Eterno o celestial, al cual se identifica con la Realidad última (Teuween y Rambelli 2002, 15). Si bien originalmente la doctrina se refería a la identidad del Buda histórico que vivió en el subcontinente indio, la misma lógica fue aplicada en otros contextos históricos a medida que el budismo avanzaba y se difundía en otras culturas.

Así pues, esta doctrina implica la posibilidad de que las deidades que integran algún panteón tradicional que forme parte de la tradición religiosa propia de un contexto sociocultural en donde esté tratando de implantarse el budismo *Mahāyāna*, eventualmente

pueden ser interpretadas o reconocidas como manifestaciones locales de los budas y los bodhisattvas. Esto último es lo que ocurrió en Japón cuando las deidades locales del *Shintō* fueron interpretadas como manifestaciones locales de los budas, dando origen al paradigma religioso combinatorio que permitió la amalgamación de los budas y los *kami* en el budismo de Japón (Teeuwen y Rambelli 2002, 30-31).

Sin embargo, como apunta Josephson, no podemos dejar de mencionar que este modo de asimilación es fundamentalmente jerárquico, en tanto que privilegia un marco de interpretación por encima del otro, esto quiere decir que el nombre budista de la deidad es siempre el nombre verdadero de la entidad divina (2012, 27). Por ende, en el discurso derivado de este modo de asimilación doctrinal la identidad verdadera de la deidad es siempre budista. De ahí que Josephson designe a esta técnica asimétrica para reconciliar la diferencia entre múltiples tradiciones religiosas con el término de “inclusión jerárquica”, técnica de la cual la doctrina del *honji suijaku* constituye un ejemplo histórico concreto (2012, 26-27). Esto último es un tema que discutiré con mayor detalle y profundidad en un apartado posterior del presente capítulo, pero por ahora considero necesario dar respuesta a la siguiente interrogante: ¿qué papel desempeñó la doctrina del *honji suijaku* en el discurso anticristiano de Suzuki Shōsan?

La doctrina del *honji suijaku* como estrategia apologética en el *Ha Kirishitan* de Suzuki Shōsan

La doctrina del *honji suijaku* fue invocada por Suzuki Shōsan como un elemento constitutivo de su discurso dirigido a refutar los argumentos de los misioneros católicos y defender al budismo de las críticas de sus detractores cristianos, es decir, fue utilizada en el contexto de

una estrategia apologética. Ahora bien, veamos algunos ejemplos concretos para ilustrar la manera en que este concepto doctrinal es utilizado por Suzuki en el tratado anticristiano *Ha Kirishitan*:

La veneración de los *kami* en Japón es una perversidad. Y ello es debido a que los japoneses desconocen la existencia de Deus. Esto es lo que dicen los *kirishitan*, y yo lo he oído. Para refutarlos, les respondo: Japón es la Tierra de los *kami*. Nacer en la Tierra de los *kami* y negarse a venerarlos es el epítome de la irreverencia (Elison 1973, 379).³¹

Aquí Suzuki está haciendo referencia a la idea propia del paradigma combinatorio, según el cual los *kami*, o dioses de Japón, son venerados como manifestaciones locales de los budas. Más adelante, en la misma sección del texto, Suzuki alude explícitamente a la idea de que los *kami*, en última instancia, son emanaciones del Buda Único, entendido como la Realidad Última, es decir, la naturaleza búdica o la Talidad presente en todos los seres:

Por consiguiente, los Budas se manifestaron en primer lugar como *kami* y dejaron su rastro en este país; esto es un medio hábil para mostrar a la mente humana el Verdadero Camino. El término “budas” o el de “*kami*”, son tan diferentes como el agua y las olas. El Buda Único de la Iluminación Original y de la Talidad se transforma y ejerce su obra salvífica acomodándose a la mente humana. Por lo tanto,

³¹ Las traducciones al español de los fragmentos del *Ha Kirishitan* que aparecen en el presente capítulo son mías. La versión en inglés del *Ha Kirishitan* consultada es la que se encuentra en: Elison, George. 1973. *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge y Londres: Harvard University Press. La versión en inglés fue debidamente cotejada, con la ayuda de la doctora Michiko Tanaka, con la edición japonesa del texto contenida en: Suzuki, Tesshin, ed.1962. *Suzuki Shōsan Dōnin zenshū*. Tokio: Sankibō Bushorin.

aquella mente que estime y venera a los *kami* está reconociendo y venerando al Buda Único (Elison 1973, 379-380).

En ese sentido, Suzuki plantea que el gran crimen de los cristianos radica en negarse a venerar a las deidades japonesas y, por ende, en su negativa a reconocer la naturaleza verdadera de tales deidades, que es la del Buda Eterno. En este contexto, de acuerdo con la perspectiva budista Zen de Suzuki, negarse a reconocer y venerar la presencia del Buda Único en sus manifestaciones locales japonesas es la forma más extrema de ignorancia espiritual, pues tal proceder equivale a negar también la verdad más profunda sobre uno mismo, esto es, la presencia inmanente de la naturaleza búdica en el continuo mental.

Lo anterior, según Suzuki, no solo tiene consecuencias a nivel espiritual, sino que puede tener consecuencias desastrosas en términos sociales, pues el rechazo de los *kami*, implica también el rechazo del régimen político japonés y, por lo tanto, la subversión del orden social:

Un ejemplo similar se encuentra en la regla que establece que honrar y servir a un soberano implica hacerlo también con sus ministros y consejeros de acuerdo con su rango, así como a los jefes militares y administradores civiles, también a los magistrados locales y sus asistentes. Pero según los *kirishitan*, ese honor solo se debe dispensar a un único superior... (Elison 1973, 380).

En el fragmento anterior, Suzuki alude a la noción cristiana de que sólo Dios es digno de adoración,³² lo cual es interpretado por Suzuki como una muestra de irreverencia para los

³² Tampoco podemos descartar que Suzuki esté atacando aquí la idea católica de la primacía del Papa, una noción muy presente en el discurso jesuita, sobre todo en la época en cuestión. Agradezco al doctor Roberto García por haberme hecho ver esta posibilidad.

kami y como un rechazo de la estructura social jerárquica sobre la que se apoyaba la legitimidad del sistema político Tokugawa.

Así pues, el exclusivismo religioso cristiano que no era compatible con la veneración de los *kami*, por considerar que la única manifestación auténtica de la divinidad en la historia humana se encontraba en la persona de Jesucristo, aparece aquí contrastado con la doctrina budista del *honji suijaku*, que permitía integrar la veneración de los *kami* en un contexto doctrinal y ritual budista al considerar a tales deidades como manifestaciones del Buda Único. En ese sentido, la insistencia de los misioneros católicos en el carácter único, irrepetible y exclusivo de Cristo Jesús como encarnación divina, hizo imposible, en este contexto histórico, cualquier intento de desarrollar una eventual integración de Cristo en el panteón budista como una manifestación particular del Buda Eterno o como un bodhisattva.³³

Aunado a lo anterior, debe tenerse en cuenta el compromiso ideológico de Suzuki con el régimen Tokugawa, cuya ideología de legitimación política funcionaba precisamente mediante la superposición de diferentes sistemas simbólicos sobre la figura del *shōgun*, quien podía ser venerado simultáneamente como un gobernante confuciano, una encarnación de un *kami* y una manifestación del Buda Cósmico (Josephson 2012, 274). Por ende, las pretensiones de exclusividad divina que los misioneros reclamaban para Cristo también entraban en conflicto con el sistema de superposición simbólica que informaba la ideología

³³ Aunque en la actualidad hay practicantes del budismo *Mahāyāna* que no tienen objeción en considerar al Jesús histórico como un cuerpo de transformación de un buda (*nirmāṇakāya* en sánscrito), es decir, una manifestación de un buda motivada por la compasión en una forma adaptada a su particular contexto temporal y espacial (Williams 2009, 181-182). Por ejemplo, el reconocido budólogo japonés D.T. Suzuki (1870-1966), vio a Cristo en esta forma (Harvey 2013, 166). Esto implica que algunos budistas contemporáneos han interpretado la naturaleza de Cristo en una forma semejante a la manera en que Suzuki Shōsan interpretaba la naturaleza de los *kami*. Tal vez esta mayor apertura entre algunos budistas hacia la figura de Jesucristo tenga que ver con el cambio de actitud de algunos teólogos cristianos hacia el budismo. Como apunta Elison, ahora hay jesuitas y otros religiosos católicos que no solo estudian métodos budistas, sino que los aplican (1973, 251).

del shogunato. Todos estos factores nos permiten comprender, a la luz de su contexto histórico, religioso y sociocultural, por qué el cristianismo católico romano fue considerado por el monje budista Suzuki Shōsan como una doctrina problemática y subversiva, la cual era necesario erradicar de la sociedad japonesa en aras de un bien común concebido en términos de la ideología política del régimen Tokugawa.

Inclusión jerárquica y similitud exclusiva: dos respuestas budistas frente al cristianismo en Japón y su relación con el *Ha Kirishitan*

En este apartado me propongo discutir dos estrategias discursivas empleadas históricamente por los budistas japoneses como formas de negociar las diferencias culturales y doctrinales ante la alteridad, a saber, la inclusión jerárquica y la similitud exclusiva, así como la relación que dichas estrategias guardan con el discurso de Suzuki Shōsan contenido en el *Ha Kirishitan*. Originalmente, esta tipología de estrategias de interpretación fue acuñada por Jason A. Josephson en sus estudios sobre la invención del concepto de religión, o mejor dicho la introducción de la categoría analítica occidental de “religión” (*shūkyō* 宗教 en japonés), en Japón durante la segunda mitad del siglo XIX.

Josephson argumenta que antes de que los académicos occidentales introdujeran dicho concepto en Japón en el siglo XIX, los intelectuales japoneses no tenían necesidad de crear una categoría nueva que abarcara tanto al budismo como al cristianismo, puesto que los pensadores japoneses eran capaces de representar al cristianismo dentro de los parámetros del discurso heresiológico existente, es decir, como una herejía budista o como una imitación diabólica del budismo (Josephson 2012, 256).

En otras palabras, de acuerdo con el planteamiento de Josephson, los pensadores japoneses budistas ya contaban con estrategias sofisticadas que les permitían interpretar la diferencia con respecto a otros sistemas de creencias y tenían a su disposición una terminología de origen budista para dar cuenta de ella, lo cual hacía innecesaria la formulación de un nuevo concepto equivalente a la categoría occidental de religión (2012, 24). Es este último aspecto del planteamiento de Josephson el que me interesa rescatar aquí, puesto que considero que Suzuki Shōsan es un autor que participa del discurso heresiológico budista al que se refiere Josephson y que, por lo tanto, es posible detectar en el *Ha Kirishitan* elementos de las estrategias discursivas para negociar la diferencia identificadas por dicho investigador.

Inclusión jerárquica: definición y alcances del concepto

La inclusión jerárquica puede definirse como un conjunto de prácticas discursivas que organizan la diferencia bajo un marco totalizador para salvar la diferencia aparente y, por lo tanto, negar la diferencia de manera efectiva (Josephson 2012, 24).³⁴ En ese sentido, como advierte Josephson, la inclusión jerárquica es un tipo de asimilación; sin embargo, a diferencia de otras formas de asimilación que tienen un carácter homogeneizante, la estrategia discursiva que aquí se discute busca la incorporación de la alteridad al mismo tiempo que pretende preservar la diferencia supuestamente superficial (2012, 27). En este contexto se afirma que la diferencia es supuestamente superficial porque la idea fundamental que subyace a la estrategia de inclusión jerárquica es que la unidad existe en la dimensión metafísica y doctrinal interior de las diversas tradiciones que son objeto de comparación,

³⁴ Para efectos de que el lector pueda cotejarla con mi traducción, proporciono aquí la definición original en inglés de Josephson: "... a set of discursive practices that organize difference under a totalizing framework to bridge apparent difference, and thus effectively deny difference."

aunque los rituales, los símbolos y los demás elementos externos y visibles de tales tradiciones sean evidentemente diferentes.

En el caso concreto del budismo de Japón, lo anterior se ha visto reflejado claramente en la doctrina del *honji suijaku*, la cual históricamente ha permitido que los *kami* sean interpretados en un contexto doctrinal budista como manifestaciones locales de los budas, pero al mismo tiempo esta estrategia ha permitido también la preservación, en ámbitos asociados con el budismo, de formas externas del culto a los *kami* y prácticas rituales asociadas a las mismas que pueden tener un origen ajeno al budismo y que hunden sus raíces en tradiciones autóctonas del Japón.³⁵

Sin embargo, antes de examinar la presencia e implementación de la inclusión jerárquica en el contexto del budismo de Japón, es pertinente señalar que dicha estrategia no es exclusiva de la tradición budista y que, en el contexto de la tradición Occidental, tanto en su vertiente grecorromana como en la judeocristiana, es posible identificar instancias de dicha estrategia discursiva. En efecto, como apunta Josephson, un fenómeno semejante a la doctrina del *honji suijaku* podemos encontrarlo en la *interpretatio Romana*, la cual consistía en un método de comparación al que hacen referencia algunos autores romanos como

³⁵ Sin embargo, es necesario aclarar aquí que la inclusión jerárquica es una estrategia que ha estado presente en el budismo desde sus inicios en India, mediante la inclusión de deidades que originalmente no eran budistas en narrativas budistas, como Brahmā y Shakra en la hagiografía del Buda; *yakshas* y *nagas* en los relatos de domesticación; deidades hinduistas en el *Mahāyāna* y deidades *shaivas* y *shaktas* en los Tantras (García Fernández, comunicación personal, 2 de diciembre de 2022). Por ejemplo, el *Kāraṇḍavyūha Sūtra* afirma que *Avalokiteśvara* creó a las deidades del hinduismo (Williams 2009, 222; Harvey 2013, 177). Paul Williams vincula este tipo de inclusivismo con la doctrina budista de los medios hábiles (*upāya- kauśalya* en sánscrito; *hōben* 方便 en japonés), entendidos como estrategias para conducir a los seres sensibles hacia el Despertar, y señala que es típicamente indio incorporar a rivales en un nivel inferior en una jerarquía cuidadosamente manejada y estructurada, en vez de simplemente negar y excluir; pero, como advierte Williams, se trata de un inclusivismo subordinado a un marco claro de acceso graduado a una verdad real, final, absoluta y objetiva, por lo que no se trata de un relativismo completo o de una apertura total a la verdad de los puntos de vista rivales (2009, 337-339, n.7). La asimilación de Cristo en el panteón *Mahāyāna* como una manifestación de un buda o quizá del Buda Eterno, a la que me referí previamente en la nota 33 de la presente tesis, sería un ejemplo contemporáneo de este tipo de inclusivismo budista.

Cornelio Tácito (56-117 e. c.), que tenía por objeto identificar las verdaderas identidades romanas de las deidades “bárbaras” (2012, 26).

Por otra parte, la relación entre el cristianismo y la religión tradicional grecorromana no ha estado exenta de complejidades comparables. Si bien en un principio el cristianismo procedió a degradar a los antiguos dioses del mundo grecorromano a la condición de simples y maléficos diablos,³⁶ satanizando y estigmatizando todos los ritos, cultos y festividades que les estaban consagrados, eventualmente terminó apropiándose sistemáticamente de los espacios, símbolos e imágenes sagradas de la tradición grecorromana (Carmona 2008, 197-199).

Así pues, es posible que la necesidad de crear una iconografía propia, necesaria para facilitar las conversiones al cristianismo, llevara a los artistas cristianos antiguos a imitar los esquemas figurativos de la iconografía grecorromana, pero lo que inició como un “inocente” proceso de aprendizaje se convirtió posteriormente en una política consciente de apropiación de dicha iconografía, tanto en su vertiente física que afecta a espacios e imágenes, como ideológica, en tanto que terminó por alterar y cambiar el significado de dioses y mitos precristianos por contenidos moralizantes acordes con la nueva fe (Carmona 2008, 199).

Aunado a lo anterior, cabe mencionar que algunos teólogos cristianos, desde la época de los Padres de la Iglesia, mantuvieron una actitud abierta hacia las formas de culto de la

³⁶ Considero pertinente señalar aquí que, si bien es cierto que los misioneros católicos, en términos generales, satanizaron a los budas y los *kami* en Japón, también lo es que, en algunos casos, tuvieron una visión más favorable de las deidades japonesas que de los dioses de la tradición grecorromana. Por ejemplo, Alessandro Valignano comparó favorablemente las historias que los bonzos contaban sobre los budas, aduciendo que eran historias de virtud y moralidad, en contraste con las historias sobre Júpiter, Venus y Cupido, de la tradición grecorromana, a los que juzgó como dioses inmorales (Moran 1993, 100).

edad clásica (Corsi 2008, 34).³⁷ De igual modo, durante la Edad Media, a partir de una idea desarrollada sobre todo por la corriente teológica vinculada al tomismo, se pretendió encontrar mediante la hermenéutica de las *semina verbi*, o semillas del Verbo, metáforas de la venida del Salvador en los textos de las culturas clásicas (Corsi 2008, 31-34). Posteriormente, con Marsilio Ficino, la filosofía renacentista buscó la concordancia entre las filosofías antiguas, como el hermetismo y la filosofía pitagórica, y el cristianismo (Corsi 2008, 30).

También debe tenerse en cuenta que Ignacio de Loyola recomendó a los suyos precisamente el estudio de los Padres de la Iglesia y quizá por esta razón, tanto algunos textos confucianos como otros de la tradición hindú, fueron leídos por los misioneros como una especie de *preparatio evangelica*, es decir, en intrínseca consonancia con el plan salvífico de Dios, que de esta manera no se limitaba al pueblo de la vieja alianza, sino que podía abarcar a todos los pueblos del mundo (Corsi 2008, 34). En ese sentido, el universalismo jesuítico quiso integrar dichas culturas en el proyecto renacentista de una *philosophia perennis*, según el cual todas formaban parte de un organismo global cuya finalidad era preparar el camino hacia la revelación (Corsi 2008, 52). Sin embargo, dicho proyecto filosófico también tuvo excepciones y limitaciones, lo que se advierte del hecho de que los jesuitas siempre rechazaron firmemente al budismo, quizá por sus evidentes semejanzas con el cristianismo, como apunta Corsi (2008, 34).

Por otra parte, un proceso de apropiación similar puede ser detectado en la manera que algunas corrientes del budismo de Japón interactuaron con elementos procedentes de

³⁷ Aunque dicha apertura tuvo sus límites, como argumenté en mi discusión sobre la acomodación, contenida en el primer capítulo de esta tesis.

otros sistemas de creencias presentes en el archipiélago japonés. En efecto, como ha sido señalado con anterioridad, el caso paradigmático es el de la doctrina del *honji suijaku*, que permitió integrar a los *kami* de la tradición autóctona japonesa en el panteón budista, sin embargo, en Japón también existen instancias de apropiación budista con respecto al confucianismo e incluso el taoísmo.³⁸

De hecho, la inclusión jerárquica representa la hermenéutica central del budismo tántrico japonés y constituye un modo común de reconciliar las diferencias culturales. Lo anterior puede ilustrarse con la siguiente cita de Kūkai (774-835) el fundador de la escuela *Shingon*:

Mañjuśrī le preguntó al Buda: “¿*Bhagavat*, con cuantos nombres has girado la rueda del *dharma* en nuestro mundo?” El Buda dijo: “Me he llamado a mí mismo vacío, ser, talidad, *dharmatā*, permanencia, impermanencia, dios, demonio, mantra y gran mantra. En tal forma por medio de cientos y miles de *kotis* de nombres, he beneficiado a los seres sensibles”. Cuando el significado de esto es plenamente comprendido ¿cómo puede haber discordia entre diferentes escuelas? (Josephson 2012, 26).

La posición articulada por Kūkai en el texto citado, representa un modo de reconciliar la diferencia semejante al utilizado por Anjirō, un nativo de Kagoshima, antiguo practicante de la escuela *Shingon*, quien después de haber huido de su país de origen debido a una acusación de homicidio, encontró a los jesuitas en Malaca y sirvió como su intérprete. En sus

³⁸ Por ejemplo, Shinran en el *Kyōgyōshinshō* (教行信証), identifica a Lao-Tse y a Confucio como emanaciones de los bodhisattvas Kāśyapa y Māṇavaka respectivamente (véase la traducción al inglés de este tratado realizada por Hisao Inagaki, publicada por la Bukkyō Dendō Kyōkai, donde tales afirmaciones pueden verse en la página 326). Por otra parte, el maestro Zen *Rinzai* Takuan Sōhō 沢庵 宗彭 (1573 -1645), en un tratado titulado *Fudōchi shinmyō roku* (不動智神妙錄), argumenta que tanto el Camino de los *kami* como el Camino de Confucio son, en última instancia, expresiones de la mente búdica (Haskel 2012, 39).

traducciones, Anjirō equiparó el concepto de cielo con la Tierra Pura (*Jōdo*), el infierno con el inframundo budista (*jigoku*), los ángeles con las deidades del paraíso de Brahma (*tennin*) y, de manera más problemática, Dios con el Buda Cósmico (*Dainichi*) (Josephson 2012, 25). Ahora bien, debe tenerse en cuenta que las traducciones de Anjirō no fueron hermenéuticamente arbitrarias ni tampoco ingenuas puesto que, si bien, no sabemos el nivel de instrucción que Anjirō logró obtener como practicante de la escuela Shingon, lo que es un hecho es que sus estrategias de traducción se encuentran en consonancia con las estrategias interpretativas de dicha escuela budista (Josephson 2012, 26).

Lo anterior favoreció en un primer momento la actividad evangelizadora de los jesuitas, en virtud de que la utilización de la terminología proporcionada por Anjirō les permitió ser recibidos como misioneros budistas procedentes de la India. Sin embargo cuando Francisco Javier se percató de que su mensaje estaba siendo interpretado en términos budistas, decidió abandonar la terminología de Anjirō e insistió en el hecho de que sus ritos estaban dirigidos a algo o a alguien llamado Deus, cuyo nombre y esencia eran fundamentalmente únicos e intraducibles; al afirmar que el termino Deus no podía ser traducido, Javier cerró las posibilidades de una posible síntesis cristiano-budista y terminó por alejar a muchos de sus aliados budistas con su inflexible crítica de la escuela *Shingon*, a la que acusó de ser una religión fraudulenta y un invento del Diablo (Josephson 2012, 25).

En suma, la inclusión jerárquica constituye una estrategia para negociar la diferencia que históricamente ha sido utilizada por budistas y cristianos en diferentes contextos históricos y culturales. En el caso específico del encuentro entre los budistas japoneses y los misioneros católicos durante los siglos XVI y XVII, dicha estrategia no se tradujo en una asimilación del Dios cristiano dentro del panteón budista (como aconteció con los *kami*), ni

tampoco en una resignificación de las narrativas budistas en términos afines al mensaje cristiano (como sí ocurrió con los mitos grecorromanos), porque los sujetos históricos identificados con ambas tradiciones religiosas optaron por implementar otra estrategia consistente en excluir a lo semejante al representarlo como una imitación aberrante de lo propio. Esto es lo que se ha designado como *similitud exclusiva* y será objeto de un apartado posterior del presente capítulo.

Ejemplos de inclusión jerárquica en el *Ha Kirishitan*

En el texto del *Ha Kirishitan* es posible identificar instancias de la estrategia discursiva de inclusión jerárquica. Sobre todo, con respecto a la relación que guardan las deidades del panteón nativo de Japón con respecto al budismo. Probablemente la afirmación más explícita que podemos encontrar en este sentido es la siguiente:

Por consiguiente, los Budas se manifestaron en primer lugar como *kami* y dejaron su rastro en este país; esto es un medio hábil para mostrar a la mente humana el Verdadero Camino. El término “budas” o el de “*kami*”, son tan diferentes como el agua y las olas. El Buda Único de la Iluminación Original y de la Talidad se transforma y ejerce su obra salvífica acomodándose a la mente humana. Por lo tanto, aquella mente que estime y venera a los *kami* está reconociendo y venerando al Buda Único (Elison 1973, 379).

Como se advierte claramente de lo anterior, Suzuki se revela aquí como un firme partidario de la doctrina del *honji suijaku*. De esta manera, al presentar a los *kami* como manifestaciones locales del Buda Único, incluye a las deidades japonesas dentro de su proyecto apologético

budista. La inclusión tiene un carácter claramente jerárquico porque el autor privilegia la perspectiva hermenéutica budista, al señalar a sus lectores que la verdadera identidad de los *kami* que integran el panteón tradicional japonés corresponde a las diversas transformaciones y apariencias asumidas temporalmente por el Buda Único con el fin de guiar a los seres que habitan el archipiélago de Japón al estado del Despertar. Sin embargo, como señalé en un apartado anterior, el cristianismo no podía tener cabida en este esquema debido a la insistencia de los misioneros católicos en el carácter exclusivo de Jesucristo como manifestación de la divinidad.

Por último, es necesario enfatizar el hecho de que, en el Japón, la inclusión jerárquica no estuvo históricamente limitada al ámbito de la escolástica budista, puesto que pensadores confucianos como Hayashi Razan 林羅山 (1583-1657) argumentaron que el *Shintō* era meramente una manifestación provisional del Camino confuciano de los Reyes, reduciendo por lo tanto todo el sistema ritual sintoísta a un componente del gobierno confuciano (Josephson 2012, 28).

Asimismo, el fundador de la escuela *Yuiitsu Shintō*, Yoshida Kanetomo 吉田 兼俱 (1435-1511), invirtió el paradigma del *honji suijaku* argumentando que en realidad los budas eran manifestaciones de los *kami*; como apunta Josephson, estos ejemplos ilustran que la inclusión jerárquica no es simplemente una síntesis armoniosa o una mera apropiación inconsciente, sino que se trata de un modo sofisticado de ejercer el poder a través del discurso (2012, 28).

Similitud exclusiva: definición y alcances del concepto

El 24 de julio de 1587, el gobernante militar del Japón, Toyotomi Hideyoshi, inició una serie de condenas oficiales dirigidas en contra de la religión cristiana mediante la siguiente declaración:

Japón es la tierra de los *kami*. Es abominable para nosotros que la gente venga desde la Cristiandad a promulgar una herejía (*Jahō*)...

Ustedes padres tienen 20 días a partir de hoy para prepararse y regresar a su lugar de origen (Josephson 2012, 28).

Como señala Josephson, esta proclamación en particular no fue plenamente implementada, pero lo que interesa rescatar aquí es que la posición contenida en tal proclamación, lejos de ser una forma de inclusión jerárquica, constituye una instancia de otro modo de negar la diferencia mediante la representación del otro como el portador de una imitación aberrante de lo propio (Josephson 2012, 28-29). Este tipo de rechazo, por lo tanto, excluye sobre la base de la semejanza o la similitud, no de la diferencia, por lo que Josephson lo denomina similitud exclusiva (2012, 29).

La similitud exclusiva trae como resultado la demarcación de la alteridad como una herejía; aunque a menudo este fenómeno ha sido ignorado en el contexto de la historia intelectual de Asia Oriental, la categorización de otras tradiciones como herejías fue un método común utilizado para crear límites con el fin de demarcar campos discursivos específicos y, más aún, la construcción de herejes y otro tipo de enemigos retóricos a menudo sirvió como un elemento en la consolidación de ideologías de Estado (Josephson 2012, 29).

Por ejemplo, en una crítica dirigida hacia la escuela *Tachikawa*, el influyente clérigo de la escuela *Shingon* Yūkai (1345-1416), en su tratado titulado *Hōkyōshō* 宝鏡鈔 (*El*

compendio del espejo precioso) (1375), describió a la citada escuela *Tachikawa* como la fuente original de la herejía (*jahō no ranshō*) (Josephson 2012, 30). Esta misma terminología fue reactivada siglos después para condenar al cristianismo; en 1614 un edicto oficial de expulsión de los misioneros cristianos utilizaría una terminología idéntica para describir al cristianismo (Josephson 2012, 30). Como advierte Josephson, tanto el cristianismo como la escuela *Tachikawa* fueron señalados como ejemplos de herejía (2012, 30).

En ese orden de ideas, es importante entender qué tipo de asociaciones se encuentran implícitas en el término *jahō* (邪法). Muchas palabras en japonés contienen el prefijo 邪 (*ja*), un carácter que originalmente indicaba la noción de deformidad y que posteriormente pasó a significar maldad, malevolencia e incluso se asoció con lo demoníaco (Josephson 2012, 30). Lingüísticamente su función es clara, puesto que la adición de 邪 (*ja*) al frente de otro término lo señala como peligrosamente divergente; por ejemplo, *shūmon* (宗門) indica una escuela budista, pero *jashūmon* (邪宗門) se refiere a una escuela malvada o herética (Josephson 2012, 30). Con el objeto de ilustrar lo anterior, es pertinente señalar que se tiene constancia de la existencia de estatutos legales que incluyeron a la escuela *Ikkō-shū* dentro de la categoría de herejías prohibidas (*jashūmon*), específicamente en la región de Satsuma (Josephson 2012, 39-41).

Otras regulaciones semejantes extendieron el sistema de control y vigilancia ejercida a través de los templos, acerca del que hablé en el capítulo segundo de esta tesis, a las escuelas *Fuju-fuse* y *Hiden* de la tradición del budismo de Nichiren, las cuales también fueron consideradas heréticas (Josephson 2012, 41). Sin embargo, lo relevante aquí es el hecho de que el cristianismo siempre fue consistentemente colocado en la misma categoría legal que

las escuelas budistas consideradas heréticas y, por lo tanto, prohibidas (*jashūmon*); en otras palabras, queda claro que estos textos legales se enfocan en un tipo particular de herejía del cual el cristianismo fue considerado una variante más.

En efecto, el denominador común de todos los grupos socio-religiosos proscritos por dichas regulaciones consiste en que fueron percibidos por los grupos de poder como organizaciones que tenían el potencial de formar coaliciones alternas que podían poner en riesgo las estructuras centralizadas del gobierno japonés (Josephson 2012, 41). Por ende, la función principal del sistema de certificación a través de los templos (*danka seido*) no fue tanto la expulsión del cristianismo, sino la domesticación del budismo (Josephson 2012, 41).

Ejemplos de similitud exclusiva en el *Ha Kirishitan*

Es posible identificar dentro del *Ha Kirishitan* algunos ejemplos de similitud exclusiva. Concretamente aquellos pasajes donde Suzuki identifica al cristianismo como un sistema herético que se ha apropiado de nociones que en principio pueden ser verdaderas pero que los cristianos han distorsionado para sus propios fines. En ese sentido, es pertinente citar aquí el siguiente párrafo que se encuentra en la primera sección del texto:

Se han apropiado falsamente de un Buda al cual venerar, y han venido a este país para propagar el Mal. ¡No escapan del castigo celestial por semejante ofensa! Pero son muchos los ignorantes que no pueden ver a través de sus torpes afirmaciones, veneran sus enseñanzas e incluso pierden la vida por ellos. ¿No se trata de una desgracia que aflige a nuestro país? Notorio hasta en tierras extranjeras, ¡es lamentable! (Elison 1973, 378).

Posteriormente, en la sección novena del tratado, Suzuki agrega lo siguiente:

Se han apropiado fraudulentamente de la veneración del Camino del Cielo, han propagado mentiras y han arrastrado al infierno a muchas personas. Debido a sus infamias, a sus inconfesables atrocidades, por sus propios actos, se han encaminado hacia su propia destrucción. Estos hechos están claros a ojos de todos (Elison 1973, 388).

En ambos casos podemos ver como Suzuki acusa a los cristianos de apropiarse fraudulenta o falsamente de la noción del Buda o del Camino del Cielo, para después propagar mentiras y maldades en Japón. En ese sentido, el autor desarrolla un discurso de rechazo basado en la similitud, no en la diferencia, puesto que no acusa a los cristianos de propagar ideas totalmente ajenas al imaginario religioso japonés, sino de apropiarse de conceptos familiares para después torcerlos de acuerdo con sus fines aviesos. Por ende, Suzuki recurre aquí a la estrategia de la similitud exclusiva y participa del discurso que tiende a clasificar al cristianismo como un caso particular del fenómeno más amplio de la herejía (*jahō* 邪法).

El teísmo de los misioneros católicos y los argumentos empleados por Suzuki Shōsan para combatirlo en el *Ha Kirishitan*

En este apartado analizaré la crítica que Suzuki Shōsan hizo del teísmo de los misioneros católicos contenida en el *Ha Kirishitan*, como una instancia particular de la crítica que el budismo tradicionalmente ha hecho de los sistemas de creencias de tipo teísta. Con ese fin, en primer término, describiré brevemente el tipo de teísmo que los misioneros católicos introdujeron en Japón durante los siglos XVI y XVII, así como la forma en que lo utilizaron

a manera de estrategia apologética para atacar al budismo y afirmar la superioridad del cristianismo. Posteriormente, para estar en aptitud de situar la crítica de Suzuki en el contexto más amplio de la historia intelectual del budismo, discutiré brevemente las diferentes formas en que los budistas han refutado la idea de un Dios creador, tomando como base la tipología de argumentos propuesta por Perry Schmidt-Leukel. Finalmente, identificaré y analizaré los argumentos esgrimidos por Suzuki Shōsan, contenidos en el *Ha Kirishitan*, relacionándolos con la tipología de Schmidt-Leukel.

El teísmo de los misioneros católicos

El teísmo que los misioneros católicos introdujeron en Japón durante los siglos XVI y XVII es heredero directo de la tradición Escolástica de la Baja Edad Media (Cervera 2002, 212; Marino 2018, n. 5, 268). Lo anterior puede constatarse por las referencias a los doctores escolásticos que encontramos en los escritos de los misioneros. Por ejemplo, como señalé en el segundo capítulo de la presente tesis, el jesuita Cosme de Torres afirmó que los monjes budistas eran adversarios eminentemente racionales, capaces de poner en apuros a los grandes doctores escolásticos de la Iglesia Católica, como el dominico Tomás de Aquino y el franciscano Juan Duns Escoto (Lisón 2005, 63). Lo cual nos da la idea de que los doctores escolásticos eran los referentes intelectuales de los misioneros católicos activos en Japón durante el periodo aquí estudiado.

En ese sentido, considero necesario definir primero las características fundamentales del pensamiento metafísico escolástico para poder comprender mejor la concepción teísta cristiana que los misioneros introdujeron en Japón. En su excelente estudio sobre el pensamiento metafísico que subyace a la *Divina Comedia* de Dante, Christian Moevs

identifica las siguientes características generales del pensamiento escolástico de la Edad Media:

- 1) El mundo del espacio y el tiempo no existe en el espacio y el tiempo: existe en el Intellecto (definido como puro ser consciente); 2) la materia en el hilemorfismo medieval no es algo “material”: es un principio de ininteligibilidad, de alienación del ser consciente; 3) El Creador y la creación no son dos, puesto que la segunda no tiene existencia independiente con respecto al primero; y 5) Dios, como el sujeto último de toda experiencia, no puede ser un objeto de experiencia: conocer a Dios es conocerse a uno mismo como Dios, o (si la expresión parece problemática) como uno “con” Dios o “en” Dios (2005, 4-5).

Como apunta Moevs, en el contexto del hilemorfismo medieval (es decir, el análisis de la realidad en términos de materia y forma), el Intellecto puro (la consciencia o la actividad cognoscitiva) es acto puro, o forma, o Ser, o Dios: es el principio auto subsistente que engendra o “contiene” todo ser o experiencia finitos (2005, 5). En esta concepción de la realidad el Intellecto-Ser es *lo que es*, no cualificado, auto subsistente, carente de atributos, carente de dimensiones (Moevs 2005, 5). No tiene extensión en el tiempo y en el espacio; más bien, proyecta el tiempo y el espacio “dentro” de sí mismo, de forma análoga a la manera en que una inteligencia que sueña proyecta un mundo de sueños, o una mente da origen a un pensamiento (Moevs 2005, 5). De acuerdo a Moevs, la analogía se mantiene al menos en tres aspectos: 1) al igual que los sueños o los pensamientos, las cosas creadas son radicalmente contingentes, dependientes en cada instante de su existencia de aquello que les da su ser; 2) de la misma forma en que no haya nada de lo que los pensamientos estén “hechos”, de la misma manera no haya nada de lo que el mundo este “hecho”: el “ser” no es un algo a partir

del cual se hagan las cosas; y 3) los sueños y los pensamientos no existen aparte de la inteligencia en la cual surgen, pero no es posible señalar a esa inteligencia porque no es una cosa (2005, 5). Esta comprensión de la contingencia radical de las cosas “creadas” es la fuente del pensamiento cristiano medieval, sin lo cual el resto del pensamiento medieval no tiene sentido (Moevs 2005, 5).³⁹

En este punto, me interesa resaltar la noción escolástica relativa al punto 2 señalado por Moevs, esto es, la idea de que no hay *nada* de lo que el mundo este hecho, lo cual, en otras palabras, constituye la idea cristiana de la creación *ex nihilo*, es decir, que las cosas creadas y contingentes son proyectadas verdaderamente a partir de la nada por el Creador, de la misma manera que la mente proyecta pensamientos de la nada. Lo anterior, en virtud de que, como veremos, dicha noción de creación *ex nihilo* constituye uno de los puntos medulares del ataque filosófico de los misioneros católicos en contra del budismo.

En efecto, un documento originalmente escrito en castellano en 1556, denominado *Sumario de los errores*, el cual fue posteriormente traducido al portugués y al italiano, y cuya autoría se atribuye a los jesuitas Cosme de Torres y Juan Fernández, contiene un ataque filosófico que asimila la posición budista con la doctrina de algunos filósofos griegos y romanos que fueron criticados por los comentaristas cristianos de Aristóteles, al sostener que el Buda y sus seguidores exhiben su ignorancia con respecto a la *creatio ex nihilo* por parte de Dios y ciegamente afirman que todo debió de haber surgido, por azar, de una *materia prima* o caos que ven como algo eterno (App 2012, 34 y 45). En el contexto de la filosofía

³⁹ La semejanza que existe entre esta concepción no dual de la realidad propia de la Escolástica con la que existe en algunas escuelas del Vedanta de la India ha sido señalada por Moevs (2005, 172). También se han identificado afinidades entre el pensamiento de teólogos escolásticos como Tomás de Aquino y el Maestro Eckhart (1260-1328) y el Zen, por ejemplo, entre el concepto escolástico de la intuición simple de la verdad (*simplex intuitus veritatis*) y la percepción Zen de la naturaleza de la mente (Elison 1973, 251).

Escolástica, la *materia prima* (la *prote hule* de Aristóteles), es pura potencialidad y ausencia total de cualquier actualidad (Moevs 2005, 39). En ese sentido, los misioneros encuadraron la doctrina budista dentro de un patrón que los estudiantes de filosofía Escolástica habían aprendido a identificar como típico del ateísmo grecorromano: la negación de un Dios creador omnipotente y omnisciente a favor de un caos o *materia prima* eterna de la cual surgen por azar todos los seres y en la cual vuelven a disolverse (App 2012, 45-46).⁴⁰

Lo anterior deja en evidencia la incompreensión de los misioneros acerca de la doctrina budista de la Vacuidad, que los autores del *Sumario* malinterpretaron como una especie de nihilismo, al equiparar la Vacuidad con la *materia prima* de la escolástica y con el caos.⁴¹ Dicha crítica también evidencia una falta de comprensión de la doctrina del *karma* y del

⁴⁰ El jesuita portugués Luís Fróis, en su famosa *Historia de Japam* compara el *Dainichi* de la escuela de *Shingon* con lo que los filósofos llamaron *materia prima* libre de todos los determinantes; con la comparación *Dainichi* y *materia prima* se aplicó por primera vez la Escolástica al budismo, sucesivamente adaptada a *Amida* o a la palabra *Mu* (la nada, “ninguna cosa”) (Marino 2018, n.5, 268).

⁴¹ Debe tenerse en cuenta que, en el contexto del budismo *Mahāyāna* de Japón, la Realidad Última no es concebida como una mera nada, sino que suele ser presentada en términos de un Buda Único o Eterno, es decir, como una realidad espiritual trascendente e immanente, a veces designada con el término sánscrito *Dharmakāya* (cuerpo de la Realidad), que posee inteligencia y compasión, y que toma la iniciativa en la liberación de los seres sensibles del ciclo del sufrimiento (Paraskevopoulos 1999, 122-123). No está de más señalar que dentro de la tradición cristiana existen escuelas de teología apofática, de inspiración neoplatónica, como la que deriva del autor anónimo conocido como Dionisio el Areopagita, que postulan una concepción de la Realidad Última que guarda cierta semejanza con la del budismo *Mahāyāna* de Japón, sobre todo con el budismo de la escuela *Shin* fundada por Shinran. A este respecto véase la siguiente tesis doctoral: Plant, Thomas R. 2012. “Dualism and nondualism in the thought of Dionysius the Areopagite and Shinran Shōnin”. Tesis de doctorado. Cambridge University. Así como el excelente libro del mismo autor: Plant, Thomas R. 2021. *The Lost Way to the Good: Dionysian Platonism, Shin Buddhism, and the Shared Quest to Reconnect a Divided World*. Nueva York: Angelico Press. Durante los siglos XVI y XVII hubo en el mundo hispánico un renacimiento de la teología apofática de la escuela de Dionisio, sobre todo a través de la mística de Fray Juan de la Cruz (1542-1591) (Racco 2016, 290-294). Irónicamente, esta tradición apofática parece no haber tenido mayor presencia o influencia en el pensamiento de los misioneros católicos activos en Japón durante este periodo, para desgracia de sus fines evangelizadores, porque Dionisio pudo haber sido un autor viable como mediador cultural al postular una concepción de la Realidad Última afín, en ciertos aspectos, a la del budismo *Shin*. Asimismo, el pensamiento de Agustín de Hipona (353-430 e.c.), otro gran filósofo neoplatónico cristiano, también pudo ser utilizado por los misioneros, sobre todo los agustinos, en dicha labor de mediación, en virtud de que Agustín enfatiza mucho el carácter terapéutico del cristianismo a través de la figura del Cristo médico, lo cual guarda cierta semejanza con el enfoque budista que considera al Buda el médico espiritual por excelencia (Baekelmans 2022, 214; Harvey 2013, 52). Por otra parte, es probable que los misioneros católicos, motivados por un celo religioso exclusivista, eligieran conscientemente no enfatizar este tipo de afinidades precisamente para subrayar las diferencias entre el cristianismo y el budismo.

origen interdependiente de la realidad, puesto que los budistas no afirman que las cosas surgen por azar, sino por el contrario, sostienen que surgen en dependencia de causas y condiciones, y que el estado en el que se encuentran los seres depende del *karma*, es decir, de sus acciones en vidas previas.

La crítica budista tradicional del teísmo

De acuerdo con Schmidt-Leukel, generalmente los argumentos anti-teístas pueden clasificarse, a grandes rasgos, en tres grupos: 1) un primer grupo busca demostrar que la existencia de un dios creador no puede ser demostrada, es decir, se enfoca en la crítica de los argumentos esgrimidos a favor del teísmo; 2) Un segundo grupo busca refutar la idea de que la existencia de un dios creador, señalando su incompatibilidad con las características del mundo tal como lo experimentamos; 3) el tercer grupo adopta un enfoque pragmático señalando que la creencia en un dios creador es disfuncional, que es irrelevante y superflua o incluso dañina (2006, 123).

Schmidt-Leukel propone que, dentro de la historia intelectual del budismo, existen argumentos anti-teístas que encuadran dentro de los diferentes grupos que conforman la citada tipología. Por ejemplo, con respecto al primer grupo, Schmidt-Leukel señala los casos de los pensadores budistas indios Dharmakīrti (siglo VII e.c.) y Bhāvaviveka (siglo VI e.c.), quienes atacaron filosóficamente los argumentos esgrimidos por filósofos teístas indios que planteaban que el mundo exhibe un diseño, de lo que se infiere la existencia de un creador, contraargumentando que el mundo es producto de la actividad mental kármica colectiva de los seres sensibles y no es producto de una única mente divina o del dios inmutable de los teístas (2006, 123-124).

En cuanto al segundo grupo, el autor citado refiere tres tipos de argumentos budistas que cuestionan la existencia de un dios creador: el argumento del problema del mal, el argumento de la responsabilidad humana y el argumento desde la ontología (Schmidt-Leukel 2006, 127). El primer argumento se refiere a la incompatibilidad manifiesta entre la existencia de un creador bondadoso y un mundo lleno de maldad y sufrimiento; el segundo argumento plantea que, si todo es producto de un creador omnisciente y omnipotente, entonces todo estaría predeterminado de antemano y ello anularía la responsabilidad moral humana; el tercer argumento implica que la constante aparición y desaparición de los fenómenos sería incompatible con un creador inmutable, como el que postulan los sistemas teístas, es decir, el mundo, por sus propias características ontológicas no podría ser el efecto de una causa como la que postulan las filosofías teístas (Schmidt-Leukel 2006, 127-139).

Finalmente, con respecto al tercer grupo de argumentos, Schmidt-Leukel cita, a manera de ejemplos, los planteamientos de Vasubandhu (siglo IV e.c.), en el sentido de que la explicación del origen del mundo en términos del *karma* hace superfluo postular la existencia de otra causa adicional, es decir, un dios creador; por otro lado, la creencia en un dios creador también puede ser dañina espiritualmente si induce al individuo a ignorar la noción del *karma* y a pensar que la liberación es un favor arbitrario de la divinidad (2006, 139-141).

Los argumentos de Suzuki Shōsan en contra del teísmo en el *Ha Kirishitan*

Una vez establecido lo anterior, podemos examinar qué tipo de argumentos anti-teístas utiliza Suzuki Shōsan en el *Ha Kirishitan* y qué relación guardan con la tipología de Schmidt-Leukel.

En la sección sexta de su tratado anticristiano, Suzuki esgrime el siguiente argumento en contra del teísmo de los misioneros católicos:

Los *kirishitan* dicen que los animales no poseen una verdadera alma, y cuando sus cuerpos mueren, su alma también. En cambio, los seres humanos han sido bendecidos con un alma verdadera otorgada por el propio Deus. Cuando su cuerpo muere, el alma permanece intacta, pero según sus buenas o malas acciones, puede ser recompensada o castigada en el Más Allá.

Para aquellos que han obrado bien, Deus creó un lugar llamado *Paraíso*, lleno de felicidad y de placeres sin fin. Los que se han comportado mal, son llevados a un lugar llamado *Inferno*, en donde serán atormentados eternamente. Esto es lo que dicen, yo mismo lo he escuchado.

Para oponerme, les respondo: si Deus fue capaz de crear almas diferentes para los animales y los humanos... ¿por qué permite que algunas almas humanas se inclinen por el Mal? ¿Por qué arroja algunas almas humanas al infierno? Si así es, supongo que Deus será el único causante de ello, y por lo tanto, creador del infierno (Elison 1973, 382).

De la lectura del texto citado, se advierte que Suzuki utiliza una variante del argumento del problema del mal, que pertenece al primer tipo de argumentos anti-teístas, según la tipología de Schmidt-Leukel, al preguntar por qué el Dios cristiano, siendo omnipotente y omnisciente, permite que algunas de sus creaturas se inclinen hacia el mal. La implicación aquí parece ser la siguiente: existe una contradicción fundamental entre los atributos de omnipotencia y omnisciencia divinos y la idea de que hay almas que son condenadas por Dios al infierno,

pues si este último es todopoderoso, sabe todo desde la eternidad y además es bondadoso, como afirma la teología cristiana, ¿cómo es posible que haya creado un mundo donde existe la posibilidad de que sus creaturas sean condenadas al infierno? La existencia de un estado de cosas de tal naturaleza sería, en última instancia, enteramente culpa de ese Dios y no de sus creaturas, de acuerdo con el razonamiento de Suzuki. Por supuesto que los misioneros católicos responderían apelando a la doctrina del libre albedrío, pero un budista acucioso podría contrargumentar preguntando por qué un Dios bondadoso crearía seres que él sabe de antemano que utilizarán mal su libertad.

La demonización del cristianismo en el *Ha Kirishitan* y su relación con el discurso demonológico budista de Japón

En el presente apartado analizo el uso de la demonología budista como discurso legitimador de prácticas de exclusión, dirigidas en contra de grupos socio-religiosos considerados heterodoxos; concretamente examino la demonización del cristianismo en el discurso de Suzuki Shōsan contenido en el *Ha Kirishitan*. Para tal fin, en un primer momento defino qué entiendo por demonología y analizo la pertinencia de dicho concepto como categoría de análisis para el estudio de las representaciones y discursos sobre la figura de Māra presentes en las tradiciones textuales budistas que fueron transmitidas a Japón. Posteriormente, rastreo los antecedentes históricos del discurso demonológico de Suzuki Shōsan en la tradición budista japonesa. Hecho lo anterior, examino algunos ejemplos representativos de la demonización del cristianismo durante el siglo de presencia ibérica en Japón. Finalmente analizo las instancias en el *Ha Kirishitan* donde Suzuki Shōsan demoniza al cristianismo.

Algunas precisiones sobre el uso del término” demonología” como categoría de análisis

En aras de una sana precisión conceptual, es necesario comenzar por definir qué es lo que entiendo por demonología para los fines del presente trabajo, para estar en aptitud de justificar la pertinencia del uso de dicho término en el contexto que nos ocupa. En efecto, los orígenes del término pueden rastrearse hasta la tradición teológica cristiana, donde se define a la demonología, en sentido estricto, como el estudio de la naturaleza y las cualidades de los demonios. Sin embargo, para efectos de la presente investigación, utilizo el término demonología, en sentido amplio, como una categoría de análisis que nos permite aproximarnos a las representaciones y los discursos sobre la existencia de entidades espirituales, no humanas, de carácter moralmente ambiguo o incluso maligno, que están presentes en el imaginario mítico budista. En ese sentido, Robert Warren Clark, en su estudio sobre la figura de Māra, utiliza el término griego *daimōn*, para referirse a una entidad o ser de estatus moral ambiguo o indeterminado (1994, 4). Asimismo, Clark cita tres definiciones de *daimōn* como marco de referencia para analizar la figura de Māra, a saber:

- En la mitología griega, cualquiera de las divinidades secundarias clasificadas entre los dioses y los hombres.
- Un espíritu guardián; un espíritu interno o inspirador.
- Un demonio; un diablo. (Clark 1994, 4)

De acuerdo con el planteamiento de Clark, quien ha estudiado la figura de Māra como personificación del mal en el contexto de las tradiciones budistas de India y Tíbet, dicha entidad posee características que la identifican, en ciertos sentidos, con las tres definiciones

anteriores de *daimōn* (1994, 4).⁴² Según Clark, Māra encuadra dentro de la primera acepción de *daimōn* en virtud de su posición como un *deva* en el contexto del imaginario budista mítico, lo cual lo sitúa jerárquicamente por debajo de los budas (quienes serían las verdaderas deidades trascendentes o supramundanas en este sistema) pero, a su vez, al ser la deidad que gobierna el sexto nivel celestial del reino del deseo, cosmológicamente se encuentra en un estado más elevado que el de los seres humanos (Clark 1994, 4). Es decir, según esta lógica, Māra ocupa una posición intermedia entre los budas y los seres humanos y esto lo asemeja a los demonios de la mitología griega, que ocupan cosmológicamente un lugar intermedio entre los dioses olímpicos y los seres humanos.

Por otra parte, de acuerdo con el planteamiento del mismo autor, Māra también puede ser identificado con la segunda acepción, por lo menos hasta cierto punto, en virtud de que en algunas tradiciones textuales budistas la figura de Māra personifica también algunos estados mentales internos del practicante, así como el *daimōn* puede identificarse con un elemento interno de la psique del sujeto. (Clark 1994, 5). Esta identificación me parece más

⁴² En forma semejante a Clark, Faure, en su estudio sobre la demonología en el contexto del discurso budista, define el concepto griego de *daimōn* en los siguientes términos:

La palabra “demonio” deriva del griego *daimōn* (espíritu, genio) y del latín *daemon*, término que designaba, en la Grecia arcaica, no una categoría de dioses sino más bien “un poder oculto, una fuerza que impulsa al hombre hacia adelante.” A finales del período grecorromano, el término *daemon* (como el genio latino) comúnmente se refería a espíritus menores y semidioses, especialmente los espíritus patronos o guardianes unidos a una persona al nacer que protegerían el hogar y la familia. Sólo después de Platón fue la palabra sistemáticamente aplicada a los espíritus malignos llenos de lujuria por la sangre y el sexo (2022, 4).

Sin embargo, es necesario matizar aquí la última afirmación de Faure, en virtud de que, en realidad, no fue el propio Platón (427-347 a.e.c.) quien aplicó de manera sistemática la palabra “demonio” a los espíritus malignos deseosos de sangre, sino el neoplatónico Porfirio (232-302 e.c.), quien en su tratado *De abstinentia ab esum animalum* (*De la abstinencia de comida de origen animal*), en el que defiende el vegetarianismo y se opone al sacrificio ritual de animales, clasificó a los espíritus malignos que inspiran tales sacrificios como demonios (Shaw 2014, 15 y 148; O'Neill 2018, 161-169). De hecho, Porfirio sostiene que los demonios están llenos de arrogancia y ponen obstáculos en el camino de los buscadores de la virtud (O'Neill 2018, 168-169). Esto último hace que el concepto de demonio planteado por Porfirio guarde cierta semejanza con la concepción budista de Māra, ya que, como veremos, en la tradición budista dicha deidad malévolas busca obstaculizar el camino de los practicantes del *dharma*.

problemática y menos convincente, puesto que, si bien es cierto que hay una cierta coincidencia entre la interpretación psicológica del *daimōn*, presente sobre todo en Sócrates y en algunos filósofos estoicos como Séneca, y la interpretación de Māra como una especie de personificación de los estados mentales malsanos de la mente, que se encuentra en algunas tradiciones textuales budistas, en tanto que ambos conceptos apelan a factores mentales internos de la mente y no a fuerzas externas, me parece que, en última instancia hay una gran diferencia entre ambas nociones, ya que para la tradición filosófica grecorromana, el *daimōn* siempre es un aspecto positivo de la mente, de hecho es la chispa de divinidad interior presente en la conciencia humana; mientras que para las tradiciones budistas a las que se refiere Clark, el Māra interior es la personificación de la ignorancia y los venenos mentales que mantienen a los seres atrapados en el ciclo del nacimiento y la muerte.

Finalmente, Clark señala que la figura de Māra también se ajusta conceptualmente al contenido de la tercera acepción, es decir, como una personificación del mal (1994, 5). Como apunta Clark, probablemente este es el sentido principal en el que se ha entendido a la figura de Māra en las tradiciones budistas (1994, 5). Pero independientemente de que ésta última valoración de Clark sea acertada o no, lo que cierto es que este es el aspecto de la figura de Māra que resulta más relevante para los fines del presente trabajo. Es decir, Māra concebido como una entidad espiritual de carácter maligno, que se opone constantemente a los intereses de la comunidad budista y que intenta destruirla mediante todo tipo de estrategias y engaños.

Es aquí donde la figura de Māra adquiere un carácter que lo asemeja hasta cierto punto con el papel que tradicionalmente ha desempeñado Satán en el contexto de la tradición cristiana, es decir, como enemigo de la comunidad de fieles. En este sentido, cobra relevancia la noción de un discurso demonológico utilizado para estigmatizar al otro, a quien se acusa

de ser un agente que se encuentra bajo la influencia de la entidad espiritual maligna que antagoniza a la comunidad de fe. Así pues, visto desde la perspectiva propuesta por Clark, considero que no resulta inapropiado utilizar el concepto de demonología como una categoría de análisis que nos permita analizar las representaciones de Māra como una entidad espiritual malévola que se opone constantemente a los intereses del *sangha*. Es decir, la representación de Māra como un demonio.

El discurso demonológico budista de Japón. Antecedentes históricos

Periodo Heian

En el contexto social del Japón medieval, particularmente durante el periodo Heian (794-1185), el conocimiento esotérico adquirido a través de una transmisión secreta servía para los especialistas rituales budistas como una especie de capital simbólico a través del cual podían obtener los beneficios derivados del apoyo de un patrocinador poderoso.

Una de las formas principales a través de las cuales se manifestaba este capital simbólico eran los exorcismos y los rituales apotropaicos dedicados a la pacificación de los enemigos del patrocinador. Por otra parte, para los poderosos esto constituía una forma de legitimación social, pues contar con el apoyo de exorcistas budistas implicaba la demonización de sus enemigos y, por ende, podía servir como una herramienta para desprestigiarlos.

Como apunta Wakabayashi, con la introducción del budismo esotérico durante el periodo Heian,⁴³ los rituales budistas fueron usados para exorcizar espíritus malignos y curar a los enfermos (2012, 3). Incluso la Corte Imperial poseía un grupo de especialistas rituales (*gojisō*) seleccionados entre los superiores de los principales templos vinculados con el budismo esotérico, quienes estaban al servicio del Emperador y sus herederos y cuya función consistía en llevar a cabo rituales para su protección y prosperidad (Faure 1998, 127-128).

Sin embargo, la idea subyacente que posibilitó la proliferación de este tipo de actividades rituales fue la firme creencia en la existencia de los malos espíritus y en la capacidad de estos para poseer y dañar a los seres humanos. Por ende, era necesario contar con medios para combatir y subyugar a los demonios. El ritual para subyugar demonios y adversarios era denominado *jōbukuhō*. Durante el periodo Heian, al principio, dicho ritual de origen tántrico era utilizado para superar el mal dentro de uno mismo, como los malos pensamientos y acciones que obstaculizaban el camino al Despertar (Wakabayashi 2012, 11).

No obstante, con el tiempo el *jōbukuhō* también fue considerado como un medio para subyugar el mal exterior; los aristócratas del periodo Heian usaban estos rituales para derrotar o maldecir a rivales políticos y para conquistar enemigos, incluyendo los malos espíritus a los cuales se les imputaba la causa de las enfermedades (Wakabayashi 2012, 11). Así pues, dichos rituales fueron utilizados principalmente para defenderse de los espíritus malignos,

⁴³ Desde principios del siglo IX e.c. surgió una nueva orientación en el budismo japonés que enfatizaba las características tántricas o *Vajrayāna* (vehículo del diamante/rayo; *kongōjō* 金剛乘 en japonés); si bien los elementos de las tradiciones budistas *Vajrayāna* del budismo *Mahāyāna* indio maduro estaban presentes en Japón en el siglo VIII e.c., fue solo en las nuevas escuelas budistas de *Tendai* y *Shingon* que prácticas relacionadas, recientemente importadas de China, fueron identificadas específicamente como de naturaleza “esotérica” (*mikkyō* 密教) y consideradas diferentes de las otras escuelas de budismo que fueron designadas como “exotéricas” por estas nuevas escuelas (Gardiner 2018, 1-2).

aunque también fueron usados para crear espíritus con el fin de atormentar a los enemigos (Wakabayashi 2012, 12).

Pero ¿cuál era la naturaleza de los demonios que debían ser subyugados mediante tales rituales? Es aquí donde debemos retomar el concepto del mal peculiar al budismo: Māra. El término literalmente significa asesino o destructor, e inicialmente se refería a aquello que causa la muerte y evita que uno pueda practicar las buenas acciones. A partir de aquí varias clasificaciones de Māra se desarrollaron a partir de esta definición, la más conocida es la que engloba cuatro categorías que obstaculizan la práctica del budismo (Wakabayashi 2012, 13).

Estas categorías, las cuales fueron transmitidas a Japón, se encuentran descritas en varios textos budistas y son las siguientes: 1) *kleśa-māra*, el Māra de la ignorancia y las pasiones, 2) *skandha-māra*, el Māra de los cinco agregados, 3) *mṛtyu-māra*, el Māra de la muerte y 4) *devaputra-māra*, el Rey Demonio celestial. El cuarto tipo de Māra, el Rey Demonio, de acuerdo con la cosmología budista, es el señor del sexto nivel celestial del reino del deseo, detesta el *dharma*, es decir la enseñanza del Buda, y obstaculiza a los seres humanos en su búsqueda del camino budista. Él es una fuerza exterior que actúa sobre la persona causando confusión, deseo y muerte. En las narrativas tradicionales de la vida del Buda, este Rey Demonio constantemente acosa a Śākyamuni intentando evitar que logre el Despertar (Wakabayashi 2012, 13).

En ese sentido, Māra también simboliza las fuerzas que desafían al budismo y a sus practicantes. Esta interpretación de Māra es muy importante cuando se trata de examinar los aspectos sociales e institucionales del budismo, puesto que tiene el potencial para transformar el concepto teológico en uno social, que puede ser utilizado para condenar a los enemigos del budismo. De hecho, esos enemigos, es decir ideas o grupos que entraron en conflicto con

el budismo o con un cierto grupo de budistas, frecuentemente fueron identificados con *ma* (*māra*) en Japón (Wakabayashi 2012, 14).

En ese orden de ideas, en el contexto del periodo Heian, los rituales budistas esotéricos que originalmente habían sido desarrollados para subyugar a *Māra*, fueron ampliamente practicados por los aristócratas para subyugar espíritus malignos en general. Por ejemplo, los *tengu*, que inicialmente no estaban relacionados con el budismo, fueron gradualmente asimilados en la cosmología budista como encarnaciones de un mal que sólo los monjes budistas podían derrotar (Wakabayashi 2012, 14). Un caso famoso fue el del *tengu* Shinzei, que fue subyugado por el monje Sōō, quien estaba vinculado a la escuela Tendai y era ampliamente reconocido por la eficacia de sus rituales esotéricos (Wakabayashi 2012, 11).

Con relación a este último caso, debe tenerse en cuenta que, en el contexto del budismo tántrico de la escuela Tendai, los *tengu* simbolizaban el concepto budista del mal; por ende, fueron considerados enemigos del budismo y en ese sentido, guardan semejanza con la noción de *ma* (*māra*) (Lin 2004, 166-167). Este es un aspecto que cobrará relevancia en el periodo Kamakura y reaparecerá ante el surgimiento de las tradiciones del budismo de la Tierra Pura.

Periodo Kamakura

El periodo Kamakura (1185-1333) se caracterizó, en términos religiosos, por una efervescencia que trajo como resultado la formación de nuevas escuelas y tradiciones budistas en Japón. Una de las grandes ramas del budismo del periodo Kamakura fue aquella

que tiene su origen en las enseñanzas de Hōnen, quien postulaba que en la era del *mappō*, es decir, en la última era del *dharma*, la única posibilidad de liberación se encontraba en la fe en el Buda Amida, quien había hecho el Voto de llevar a su Tierra Pura a todos aquellos seres que quisieran renacer ahí e invocaran su nombre con fe. Esta práctica es conocida como el *nembutsu*.

La sencillez de la doctrina del movimiento de la Tierra Pura resultó atractiva para amplios sectores de la sociedad, tanto entre las élites como entre los grupos sociales más desfavorecidos de la población. Pronto, el éxito de la predicación de Hōnen atrajo la suspicacia y el recelo de otros clérigos, quienes comenzaron a dudar de la ortodoxia de sus planteamientos. Muchos tildaron a Hōnen de malvado y lo acusaron de extraviar las personas con doctrinas falsas y perniciosas. Quizás uno de los ataques más virulentos en contra del movimiento de Hōnen es el protagonizado por Jien 慈円 (1155-1225), quien en su obra titulada *Gukanshō* explícitamente afirma que Hōnen es un diablo obstructor (*junma*). En este sentido, el *senju nembutsu* constituiría para Jien una seña de *ma* que arrastra a sus practicantes hacia el reino de los diablos (Abe y Toyosawa 2002, 219).⁴⁴

En este punto, es necesario precisar que, si bien Jien no vincula directamente a Hōnen con Māra, sino que se limita a calificarlo como un diablo obstructor (*junma*), el término japonés *ma* (魔) es el equivalente del sánscrito *māra*, como en *tenma* (天魔), que literalmente significa demonio celestial y hace referencia al Rey Demonio del Sexto Cielo del reino del

⁴⁴ El *senju nembutsu* 専修念仏 es la práctica de la recitación exclusiva del *nembutsu* 念仏, que consiste en la invocación del Nombre del Buda Amida (Paraskevopoulos 2009, 56). *Senju* 専修 es una expresión japonesa que describe las formas de budismo que enfatizan una sola forma de práctica con exclusión de todas o casi todas las demás (Baroni 2002, 284).

deseo, es decir, *Māra pāpīyas* (Māra, el malvado) (Wakabayashi 2012, 13). De manera que el concepto budista japonés *ma* (魔) presupone las nociones de malignidad englobadas bajo el término sánscrito *māra*.

Por otra parte, es pertinente señalar que otros opositores de Hōnen fueron más explícitos que Jien al momento de vincular al fundador de la escuela japonesa de la Tierra Pura con Māra. Por ejemplo, Jōkei 貞慶 (1155-1213), de la escuela Hosso, comparó a Hōnen con Māra, mientras que Myōe 明恵 (1173-1232), de la escuela Shingon, afirmó que Hōnen debió haber sido enviado por Māra para engañar a la gente y alejarla de las verdaderas ideas budistas (Nichols 2019, 150). El caso de la demonización de Hōnen, por parte de Jien, Jōkei y Myōe ilustra un discurso que se sirve de la demonología para estigmatizar y excluir a un grupo religioso determinado, en este caso Hōnen y sus seguidores, así como para legitimar su persecución.

La demonización del cristianismo durante el siglo de presencia ibérica en Japón

El mismo patrón que encontramos en el periodo Kamakura, resurgirá en los siglos XVI y XVII, en el contexto de la modernidad temprana, como un discurso de exclusión dirigido contra los misioneros católicos y sus seguidores (Josephson 2012, 49-58). De modo que existe una cierta continuidad entre las prácticas de demonización de los enemigos de los aristócratas del periodo Heian, la demonización de Hōnen y sus seguidores y, finalmente la demonización de los misioneros católicos y los *kirishitan* en los siglos XVI y XVII, puesto que todos estos grupos diversos fueron, en su momento, identificados como agentes del reino

de los demonios quienes, a su vez, eran asociados en el imaginario budista japonés con la figura de Māra, el Rey Demonio del Sexto Cielo.⁴⁵

Para ilustrar lo anterior, basta con señalar el contenido de un tratado anticristiano anónimo conocido bajo el título de *Kirishitan Monogatari*. Dicho texto fue escrito probablemente en 1639, cuando los eventos de la Rebelión de Shimabara todavía estaban recientes y el temor ante una posible acción conquistadora por parte de las potencias católicas todavía flotaba en el aire. Sin embargo, lo que me interesa resaltar aquí es la forma en que el autor anónimo del *Kirishitan Monogatari* representa a la religión cristiana. En efecto, el texto en cuestión presenta al cristianismo como una versión torcida del budismo, o quizá, como una especie de contra-budismo de origen demoniaco, dedicado a la destrucción de Japón y a la promoción del mal (Josephson 2012, 49). En ese sentido, el autor anónimo del texto afirma lo siguiente:

La versión cristiana del *dharma* budista nos dice que al momento de que el cielo y la tierra fueron abiertos el Buda Único llamado Deus y Gran Señor, hizo su aparición... Bárbaros de tierras extranjeras vinieron aquí para difundir su *dharma* demoniaco (*mahō*) y, despreciando a los budas y a los *kami*, los destruyen y los eliminan, determinados de este modo a hacer de Japón un dominio de demonios (*makai*) (Josephson 2012, 49).

Hay varios aspectos interesantes que analizar aquí. De entrada, salta a la vista la idea de que el cristianismo es presentado como una especie de versión heterodoxa o torcida del budismo,

⁴⁵ Tampoco ayudó mucho a la causa de los misioneros católicos el hecho de que Oda Nobunaga, quien en un principio se mostró interesado en establecer una alianza con los cristianos, se identificó con Māra en el contexto de sus campañas antibudistas y, según el misionero jesuita Luís Fróis, incluso firmó una carta dirigida a Takeda Shingen 武田信玄 (1521 -1573) como *Dairokuten no Maō Nobunaga* (“Nobunaga, el Rey Demonio del Sexto Cielo”) (McMullin 1984, 86; Faure 2022, 311).

un “*dharma* demoniaco”, lo cual, como hemos visto, es congruente con la forma en que la religión cristiana fue clasificada sistemáticamente en las regulaciones estatales que establecían cuales eran las escuelas budistas consideradas heréticas (*jashūmon*) y, por lo tanto, prohibidas. También considero que otro elemento digno de mención aquí es la utilización de terminología budista para describir al Dios cristiano; en efecto, describir la doctrina que plantea la existencia del Dios cristiano como una variante doctrinal, aunque sea torcida, de la doctrina del Buda Único, propia de algunas de las escuelas del budismo *Mahāyāna* de Japón, refuerza la noción de que el cristianismo es en realidad una vertiente herética del budismo.

Aunado a lo anterior, no pasa desapercibido el hecho de que el citado texto del *Kirishitan Monogatari* utiliza las palabras *mahō* y *makai* para referirse respectivamente a la religión cristiana y a aquello en lo que Japón terminaría por convertirse de prevalecer el cristianismo en su territorio. Ambas palabras contienen el carácter 魔 (*ma*), que como he argumentado con anterioridad en el presente capítulo, en un contexto budista, presupone las nociones de malignidad asociadas con Māra, el Rey Demonio del Sexto Cielo, es decir, el enemigo paradigmático del Buda, su enseñanza y su comunidad de discípulos.

Asimismo, resulta sugerente la referencia a la conducta iconoclasta de los misioneros católicos y sus seguidores, concretamente la destrucción de templos, santuarios e imágenes relacionados con los budas y los *kami*, a los cuales los cristianos asociaban con la práctica de la idolatría, lo cual, de hecho, encaja precisamente con uno de los estereotipos sobre la posesión demoniaca que aparecen en la literatura del budismo *Mahāyāna*. Concretamente, el *Śūraṅgama Sūtra* describe que una de las patologías asociadas con la posesión demoniaca se manifiesta como el deseo compulsivo de destruir las escrituras e imágenes sagradas del

budismo (Josephson 2012, 32). La quema pública de sutras e imágenes budistas que se llevó a cabo en Hirado en 1557, por parte de los jesuitas, reforzó la interpretación budista japonesa de que los cristianos se encontraban bajo inspiración demoniaca (Josephson 2012, 33).

Sessō Sōsai, un monje de la escuela Zen *Rinzai* contemporáneo de Suzuki Shōsan, y quien también participó en una campaña de conversión de la población *kirishitan* en Kyūshū, en un texto anticristiano titulado *Taiji Jashū Ron*, escrito en *kanbun* en 1648, diagnostica al propio Jesús como alguien que se encontraba poseso por demonios con base en lo descrito en el *Śūraṅgama Sūtra* (Josephson 2012, 32). Específicamente, Sessō plantea en este texto anticristiano que Jesús estudió la doctrina del Buda Śākyamuni con un monje budista y después la distorsionó, convirtiéndola en un conjunto de puntos de vista malignos (*Jaken* 邪見) (Nogueira 2021, 68 y 77). Sessō describe la situación en los siguientes términos:

El hombre Jesús, audaz y burdo, demostró un talento para el engaño. Estudió con los seguidores de Śākyamuni y aprendió la forma externa (del budismo), pero no pudo comprender sus profundidades. Fraudulentamente, copió el *dharma* de Śākyamuni. Sin embargo, alejándose (de su intención) enseñó un camino herético basado en puntos de vista malvados (Josephson 2012, 50).

No obstante, las anteriores consideraciones no agotan las nociones de malignidad asociadas con el cristianismo en el *Kirishitan Monogatari*, en virtud de que existe otro fragmento de dicho texto que también vincula explícitamente a los misioneros católicos con el ámbito de lo demoniaco, fragmento que a continuación reproduzco:

De esta nave por primera vez emergió una creatura innombrable, de algún modo similar a un ser humano, pero asemejándose más bien a un *tengu* o al demonio gigante

Mikoshi Nyūdō... Sus ojos eran grandes como gafas, y sus partes internas eran amarillas. Su cabeza era pequeña. En sus manos y pies tenía garras largas...Lo que dijo no podía ser comprendido en lo absoluto: su voz era como el chillido de un búho (Josephson 2012, 53).

La anterior descripción corresponde a una versión ficcionalizada del jesuita Organtino Gnecci-Soldo (1530 - 1609). Como afirma Leuchtenberger, esto constituye una manera de poner en duda la humanidad de los misioneros, pues se les está comparando aquí con variedades de demonios, como lo son los *tengu* y el *Mikoshi Nyūdō* (2013, 10).⁴⁶ Más aún, la asimilación de los misioneros con los *tengu* que encontramos aquí es reminiscente de la forma en que Ippen 一遍 (1234–1289), el fundador de la escuela *Ji-shū* de la Tierra Pura, y sus seguidores, fueron demonizados, al ser representados como agentes de los *tengu* y enemigos del budismo en el *Tengu zōshi emaki* (Wakabayashi 2012, 121).

Debe tenerse en cuenta que, como apunta Lin, para algunas corrientes del budismo de Japón, los *tengu* tradicionalmente han simbolizado el concepto budista del mal, por ende, fueron considerados enemigos del budismo y, en ese sentido, guardan semejanza con la noción de 魔 *ma* (*māra*) (Lin 2004, 166-167). De hecho, se sabe que, para fines del periodo Kamakura, los *tengu* fueron clasificados como un tipo de 魔 *ma* que perturba a los practicantes (Wakabayashi 2012, 31). Es posible que el *Kirishitan Monogatari* haga eco de estas tradiciones demonológicas budistas cuando compara a los misioneros católicos con los *tengu*.

⁴⁶ El *Mikoshi Nyūdō* 見越入道 es una especie de demonio que toma la forma de un monje viajero para engañar a sus víctimas, pero después se transforma en un monstruo enorme, con garras y cubierto de pelo como una bestia (Meyer 2023).

La demonización del cristianismo en el *Ha Kirishitan*

Una vez examinadas las variantes del discurso demonológico budista anteriores y contemporáneas a Suzuki Shōsan, es momento de analizar cómo es que dicho discurso se ve reflejado en su especificidad en el *Ha Kirishitan*. El argumento demonológico empleado por Suzuki se encuentra en la sección quinta del *Ha Kirishitan*, específicamente en el contexto de un discurso polémico dirigido en contra de las afirmaciones de los misioneros cristianos sobre los milagros como testimonios del poder y la gloria del Dios cristiano e, indirectamente, como pruebas de que el cristianismo es la religión verdadera porque lo respaldan este tipo de eventos extraordinarios.

Ante tales pretensiones de verdad, Suzuki argumenta lo siguiente: “Si tales acontecimientos milagrosos deben ser estimados, entonces uno debería venerar al Rey Demonio” (Elison 1973, 381). Más adelante agrega que está dentro de las capacidades del Rey Demonio realizar actos extraordinarios como poder ver y oír a distancia o transportarse libremente a los cielos, entre otros, pero no está a su alcance el poder de extirpar el mal de raíz, pues este es exclusivo de la sabiduría del Buda (Elison 1973, 381).

En ese sentido, Suzuki no niega en principio que los milagros que se atribuyen al Dios cristiano puedan ocurrir, pero aclara que ello en sí mismo no basta para probar las pretensiones de verdad de los misioneros católicos porque, según Suzuki, los demonios también pueden realizar tales proezas. Así pues, Suzuki asocia en el *Ha Kirishitan* los milagros cristianos con la actividad demoniaca y participa de este modo en un discurso demonológico budista que advierte de los engaños de los demonios y de los trucos que

pueden utilizar para desviar a los seres sensibles del camino al Despertar, al afirmar lo siguiente:

Y aun así, no hay nada milagroso acerca de los seis superpoderes de los budas. Y uno podría decir que no hay nada milagroso acerca de la Verdadera Ley. Aquellos que no entienden esta verdad deben haber sido engañados por el Rey Demonio... (Elison 1973, 381).

En este contexto, como advierte Josephson, la herejía no es la veneración de deidades inexistentes, sino la veneración de demonios que se asemejan a los budas y a los dioses y que alejan a los seres del verdadero *dharma* (2012, 35).

Los budas como protectores de Japón: elementos apotropaicos de la tradición budista japonesa presentes en el pensamiento de Suzuki Shōsan

Considero pertinente comenzar este apartado con una aclaración acerca de lo que entiendo por prácticas apotropaicas para los fines del presente estudio. Etimológicamente, el término apotropaico viene del griego *apotrópaios* y, en términos generales, hace referencia a los ritos o fórmulas que, por su carácter mágico-religioso, tienen el poder de alejar el mal y propiciar el bien. En ese sentido, entiendo por prácticas apotropaicas aquellas que tienen la función de alejar el mal, concretamente mediante la propiciación de deidades que tienen el poder para subyugar y pacificar a los espíritus malévolos causantes de tales influencias nocivas.

Los *Godai Myō-ō* y los *Niō*

Los *Godai Myō-ō* (los cinco grandes reyes de la sabiduría) son divinidades de aspecto fiero que a menudo son representadas rodeadas de llamas y portando armas en sus manos. Se considera que con esas armas protegen al budismo y a los practicantes del budismo de fuerzas malévolas. Cada uno de ellos tiene sus poderes y rituales propios. Sin embargo, dentro de este grupo de divinidades los que fueron usados principalmente en el ritual de subyugación de demonios fueron Fudō y Daiitoku. De acuerdo con algunas fuentes, como el *Asabashō* 阿娑縛抄 (*Compendio de Buda, Loto y Vajrā*) y el *Kakuzenshō* 覺禪鈔 (*Compilación de Kakuzen*), tanto los rituales de Fudō, como los de Daiitoku, fueron llevados a cabo para subyugar enemigos y espíritus que causaban enfermedades (Wakabayashi 2012, 12).

Sin embargo, para el siglo X de la era común ya no se consideraba suficiente propiciar a una sola deidad, de manera que rituales múltiples fueron ampliamente practicados entre los aristócratas. Estos rituales consistían en servicios sostenidos en frente de múltiples plataformas dedicadas a varias deidades integrantes de los *Godai Myō-ō* (Wakabayashi 2012, 12). En el esquema cosmológico del budismo esotérico, los cinco reyes de la sabiduría son formas asumidas por el Buda Primordial *Dainichi* (*Mahāvairocana*) para domar a los seres que se resisten a la conversión. El fuego que los rodea simboliza el fuego que purifica al practicante de los venenos mentales y transmuta las pasiones en Despertar (Faure 2016, 116-117).

Faure ha enfatizado la función apotropaica de este grupo de deidades, especialmente en el caso de Fudō. El poder de subyugación propio de Fudō y su habilidad para repeler el mal pueden ser vinculados a las narrativas tradicionales donde aparece derrotando a Māra y a Maheśvara. En el papel de subyugador, a menudo es identificado con la deidad de la tierra.

Por ejemplo, en una de las versiones japonesas de la hagiografía del Buda,⁴⁷ la deidad de la tierra aparece en dos ocasiones para ayudarlo a derrotar a Māra, primero como un testigo de las virtudes del Buda y subsecuentemente en la forma de Fudō el subyugador (Faure 2016, 133).

También la función apotropaica es particularmente evidente en textos rituales en los cuales Fudō aparece como protector del Estado. Uno de tales textos, titulado *Chingo kokka hihō* 鎮護国家秘法 (*Ritual Secreto para la Protección del Estado*), describe los orígenes de Fudō y la misión de protección estatal que le es encomendada por Vairocana. En ese texto, Vairocana le ordena a Fudō proteger a los seres sensibles de todo tipo de calamidades (Faure 2016, 133).

El otro par de deidades revestidas de un carácter apotropaico, ampliamente representadas en la iconografía budista del Japón, lo integran los *Niō*. Se trata de dos divinidades protectoras que a menudo se encuentran situadas en ambos lados del portal de los templos; cada una porta un arma semejante a un rayo a la que se le denomina *kongoshō*,⁴⁸ la cual, de acuerdo con las enseñanzas del budismo esotérico, simboliza la mente de sabiduría,

⁴⁷ El texto donde aparece esta idea se titula *Shijō hiketsu* 四帖秘決 (*Las Enseñanzas Secretas en Cuatro Capítulos*), una compilación de enseñanzas orales de Jien; el texto de referencia afirma lo siguiente:

Cuando [el Buda] estaba a punto de alcanzar el Despertar bajo el árbol bodhi, El Rey Māra del Sexto Cielo trató de causarle obstáculos. En ese momento, el Buda tomó a la diosa de la Tierra como su testigo; ella apareció y le presentó a él una esvástica. Entonces ella se transformó en Fudō y domó al Rey Mara (Faure 2016, 354-355, n. 47, y 423).

Como apunta Faure, desde un punto de vista narrativo o mitológico, el clímax de la hagiografía del Buda no es el momento en el que el Bodhisattva alcanza el Despertar, sino cuando se enfrenta y derrota a Māra; este episodio conocido como la victoria sobre Māra (*Māravijaya*), ha servido como un paradigma para la práctica budista en toda Asia, sobre todo en lo tocante a la subyugación de deidades locales y demonios (2022, 26-27). De hecho, podría decirse que el episodio de la *Māravijaya* se convirtió en el prototipo de todos los rituales de subyugación (Faure 2022, 267).

⁴⁸ Se trata de la versión japonesa del *vajrā* indio, que en el contexto budista es un símbolo de la naturaleza diamantina inmanente en todos los seres, es decir, la naturaleza del Despertar (Faure 2016, 123; Harvey 2013, 183).

es decir, la naturaleza búdica, la cual es indestructible como un diamante (Braverman 1994, 3).

La figura que se coloca al lado izquierdo de la entrada de los templos se representa con la boca abierta, como si estuviera vocalizando el sonido “ah”; del lado derecho se coloca la figura que se representa con la boca cerrada, como si estuviera emitiendo el sonido “um”, de manera que, en conjunto, las dos figuras están representadas en el acto de producir el sonido *Aum*, que en este contexto simboliza toda la verdad y la realidad (King 1986, 297).

Por otra parte, es pertinente señalar que la utilización y colocación en la entrada de los templos de imágenes de deidades asociadas con una función apotropaica constituye una práctica que parece remontarse a India y se extendió junto la práctica del budismo a medida que este se asentaba en el Este y en el Sureste de Asia (King 1986, 297). El caso de los *Niō* representa una instancia particular japonesa de dicho fenómeno.

Fudō Myō-ō, los *Niō* y su lugar en el pensamiento de Suzuki Shōsan

Tanto los *Godai Myō-ō* como los *Niō* ocupan un lugar central en el pensamiento de Suzuki y en su forma de entender y practicar el budismo, como examinaré a continuación. El método de práctica del Zen asociado con Suzuki Shōsan ha sido nombrado en ocasiones como el *Niō zazen*, por la importancia que tienen estas figuras en la enseñanza del maestro. Suzuki tomaba como modelos a seguir a los *Niō* (Elison 1973, 225). Lo anterior puede ser ilustrado con la siguiente recomendación que el propio Suzuki daba a sus discípulos: “que aquellos que entren en mi camino fijen su mirada, estimulen su energía, y se apropien de la energía de las formas conquistadoras de demonios de los *Niō* y Fudō” (King 1986, 300). De hecho, Suzuki

proponía a sus discípulos que tomaran como modelos a seguir específicamente a las citadas deidades apotropaicas, en lugar de las imágenes de budas pacíficos, sobre todo cuando se trataba de principiantes, como se advierte de las siguientes palabras del maestro:

En la práctica del camino del Buda debes usar una imagen del Buda como modelo. Pero con respecto a las imágenes del Buda, los principiantes en la práctica del *zazen* no deben fijar sus ojos en la imagen del *Nyorai* porque no son capaces de practicar el *zazen* del *Nyorai*. Mas bien, deben fijar su mirada en tales imágenes como las de los *Niō* y *Fudō* (King 1986, 296).

Suzuki vio en este método un medio efectivo accesible para activar las energías emocionales que se encontraban latentes en sus contemporáneos. En ese sentido, como apunta King, el *Niō zazen* no es tanto un sistema completo de meditación sino un método para infundir en cualquier sistema de práctica una energía intensa e imperiosa (1986, 296). De hecho, Suzuki otorga a este método un lugar verdaderamente privilegiado en su visión del *dharma*:

En la práctica del camino del Buda sólo hay un asunto importante: apropiarse de y ejercitar la inmensa, firme energía de los *Niō* y *Fudō*. No conozco otro *Buddhadharma* especial aparte de conducir el cuerpo-mente casi al punto de su destrucción mediante el uso de esta energía (King 1986, 299).

Los *Niō* no practican vigorosamente con el objeto de volverse budas, sino que la práctica vigorosa forma parte de su propia naturaleza, ellos ven el engaño en todas partes y se mantienen en guardia ante sus ataques (Braverman 1994, 20). Así pues, para Suzuki, adoptar el espíritu de los *Niō* significa mantenerse en un estado de esfuerzo constante, momento a momento, en guardia frente a las fuerzas de la ignorancia y del engaño. Lo anterior se puede

relacionar con los esfuerzos de Suzuki tendientes a erradicar del Japón la presencia del cristianismo, pues como he argumentado con anterioridad en el cuerpo del presente capítulo, la actividad de los misioneros católicos fue vinculada con las nociones de malignidad propias de la demonología budista japonesa.

Además, este tipo de discurso demonológico budista, que invoca el poder de los protectores del *dharma*, constituye una estrategia dirigida a ejercer una forma de autoridad simbólica frente a potencias rivales, en este caso aquellas representadas por los misioneros católicos y sus seguidores.⁴⁹ Si esto es así, resulta comprensible la actitud hostil de Suzuki frente a la religión cristiana, que en este contexto histórico fue percibida en algunos círculos budistas japoneses como una manifestación de las fuerzas de la ignorancia que entrampan a los seres sensibles en el ciclo del sufrimiento.

⁴⁹ Para una esclarecedora, precisa y rigurosa discusión académica sobre la noción de la autoridad simbólica en el contexto de las narrativas que versan sobre el fenómeno de la domesticación de reyes y espíritus en el budismo indio véase la siguiente tesis doctoral: García Fernández, Roberto Eduardo. 2015. “Conquistando la violencia. La domesticación de reyes y espíritus en el budismo indio”. Tesis de doctorado. El Colegio de México. Si bien el estudio del doctor García Fernández se enfoca en narrativas propias del budismo indio, considero pertinente traer a colación aquí su discusión sobre la autoridad simbólica y los discursos de poder en un contexto budista porque resulta aplicable también al budismo de Japón.

Consideraciones generales: Suzuki Shōsan como protector del budismo

Mediante la presente tesis me propuse, en la medida en que las fuentes a las que tuve acceso me lo permitieron, contribuir a subsanar una laguna en la historiografía especializada que atiende la historia de los encuentros culturales entre los misioneros católicos, pertenecientes tanto a la Compañía de Jesús como a las órdenes mendicantes, y las sociedades de Asia Oriental durante la modernidad temprana, específicamente en el campo que atañe a las percepciones y respuestas por parte de pensadores budistas japoneses frente a la presencia de las misiones católicas en el Japón de los siglos XVI y XVII.

En el primer capítulo de la presente tesis argumenté que las acciones de los misioneros católicos en Japón deben entenderse, desde una perspectiva histórica global, a la luz del imaginario belicoso que caracterizó al catolicismo de la modernidad temprana. En este sentido, señalé que es necesario tener en cuenta que el proceso de movilización de los pueblos ibéricos que eventualmente los llevaría a tener presencia en África, América y Asia, en cierta medida constituye una continuación de las empresas militares y religiosas vinculadas con la Reconquista, lo cual puede verse reflejado en la actitud hostil que los misioneros, tanto jesuitas como mendicantes, mantuvieron hacia las tradiciones religiosas que iban encontrando a medida que avanzaban en tierras africanas, asiáticas y americanas.

La interacción de los misioneros católicos con las tradiciones religiosas de Japón constituye una instancia particular de este proceso. Asimismo, factores propios del contexto histórico de los siglos XVI y XVII, como la lucha contra el protestantismo en el contexto de la Contrarreforma y las guerras de religión europeas, también deben tomarse en cuenta al

momento de examinar las percepciones que los misioneros tuvieron de la religiosidad japonesa, como se advierte del hecho de que proyectaron la sombra de Lutero en su interacción con el pensamiento budista de Japón (Marino 2018, 286-287).

En el segundo capítulo de esta tesis propuse que el anticristianismo en Japón no puede desvincularse del proceso de unificación política y relativa centralización del poder que se llevó a cabo en aquel país durante la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII. En ese sentido, la persecución del cristianismo constituye, en su vertiente institucionalizada, una instancia del proceso de domesticación y subyugación de las instituciones religiosas frente a la autoridad política secular y, en ese sentido, responde en gran medida a la situación sociopolítica de la temprana modernidad japonesa.

Sin embargo, no puede sostenerse tampoco que los anticristianismos japoneses tuvieran en todos los casos un matiz exclusivamente político, puesto que la oposición de los monjes budistas frente a las misiones cristianas por motivos de índole religiosa es también una realidad que se encuentra atestiguada claramente en algunas fuentes que proceden de una fase muy temprana de la actividad misionera católica en Japón, incluso desde un momento en el que las autoridades seculares japonesas todavía no mostraban interés por perseguir a los misioneros y sus seguidores conversos, esto es, en los años en que Francisco Javier estuvo en Japón.

En todo caso, estas dos vertientes del anticristianismo en Japón, es decir, el que emanaba del interés de la élite política y militar por suprimir a los grupos socio-religiosos considerados subversivos o peligrosos para la consolidación del orden social implementado a raíz de la unificación política del país, y el que derivaba de la oposición religiosa del clero budista convergieron finalmente cuando las autoridades del régimen Tokugawa percibieron

la conveniencia de utilizar a las instituciones religiosas budistas alineadas con el sistema para vigilar, controlar y suprimir la influencia del cristianismo en Japón. El caso de Suzuki Shōsan ilustra concretamente, en el contexto particular de la vida de un sujeto histórico individual, dicha convergencia de intereses.

Finalmente, en el tercer capítulo de la tesis postulé que la particular interpretación del budismo Zen enseñada y difundida por Suzuki Shōsan se caracteriza por el papel central que en ella desempeñan las deidades budistas asociadas con la función apotropaica. Asimismo, puede deducirse de lo anterior la especial afinidad que Suzuki sentía con estas deidades, al grado de que tomaba a dichas divinidades protectoras como modelos a seguir y, no conforme con ello, también proponía a tales deidades como modelos para sus discípulos.

A la luz de las consideraciones anteriores, no resulta descabellado sugerir que estas nociones también permearon otros aspectos de la actividad budista de Suzuki, como lo es su campaña anticristiana, y que esta identificación personal que el monje japonés sentía con las deidades budista vinculadas a la función apotropaica, es decir, aquellas deidades encargadas específicamente de la protección del budismo frente a sus enemigos, influyó en cierta medida en su decisión de contrarrestar los ataques de los misioneros cristianos dirigidos en contra del Buda y su doctrina.

Más aún si se toma en cuenta que, como hemos visto, los misioneros cristianos fueron demonizados e identificados en múltiples ocasiones con los enemigos espirituales tradicionales del budismo de Japón, es decir, con el Rey Demonio del Sexto Cielo y con los *tengu*, y que el mismo Suzuki hizo eco de dicho discurso demonológico budista en el propio *Ha Kirishitan*. Después todo, los *Niō* y *Fudō* son, desde la perspectiva de Suzuki, formas asumidas por el Buda para conquistar y subyugar a los demonios, y cabe traer a colación aquí

el hecho de que los misioneros cristianos fueron vistos en algunos círculos budistas del Japón como agentes demoníacos. Por ende, no sería extraño que Suzuki Shōsan, un devoto de los protectores del budismo, percibiera su campaña anticristiana como una extensión de la actividad de las deidades apotropaicas budistas que, como afirma Braverman, ven el engaño en todas partes y se mantienen en guardia ante sus ataques (1994, 20).

Así pues, en la presente tesis, mi objetivo fue complejizar nuestra visión de la sociedad japonesa de la época al destacar el carácter diverso y múltiple de los anticristianismos en el Japón moderno temprano. En efecto, a partir de un análisis del pensamiento del monje Zen Suzuki Shōsan, contenido principalmente en su tratado anticristiano titulado *Ha Kirishitan*, intenté demostrar que la participación del clero budista en las campañas anticristianas no puede reducirse a un mero instrumento dentro de la maquinaria de propaganda anticristiana orquestada desde las estructuras de poder del shogunato Tokugawa sino que, por el contrario, los monjes budistas, como Suzuki, estaban dotados de una agencia, intereses y motivaciones religiosas propias que explican la virulencia y, en ocasiones la violencia, con la que respondieron a la presencia del cristianismo en tierras japonesas.

Sólo me queda esperar que este modesto trabajo estimule la realización de estudios posteriores en nuestra lengua, tanto propios como de otros investigadores interesados en analizar el tema de los encuentros culturales entre cristianos y budistas en Japón durante la modernidad temprana, desde perspectivas más amplias y multidisciplinarias, y que de esa forma se promueva el interés, tanto por la historia de Japón como por los estudios budistas, en la comunidad académica de nuestros países hispanohablantes.

Referencias

- Abe, Yasurō y Nobuko Toyosawa. 2002. "The Book of "Tengu": Goblins, Devils, and Buddhas in Medieval Japan". *Cahiers d'Extrême-Asie* 13: 211-226. <https://doi.org/10.3406/asie.2002.1184>
- Alcalde Méndez, Alejandro. 2002. "La estrategia de acomodación jesuita y el primer texto anticristiano escrito por un monje budista a finales de la dinastía Ming (1582-1644)". Tesis de maestría. El Colegio de México.
- Amstutz, Galen. 1997. *Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*. Albany: State University of New York Press.
- App, Urs. 2012. *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Kioto: UniversityMedia.
- Baekelmans, Peter. 2022. *The Hidden "God": Towards a Christian Theology of Buddhism*. Nueva York: Angelico Press.
- Baena Zapatero, Alberto. 2012. "Un ejemplo de mundialización: El movimiento de biombos desde el Pacífico hasta el Atlántico (s. XVII-XVIII)." *Anuario de Estudios Americanos* 69, num. 1 (enero-junio): 31-62. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2012.1.01>
- Baroni, Helen J. 2002. *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*. Nueva York: The Rosen Publishing Group, Inc.
- Berkwitz, Stephen C. 2013. *Buddhist Poetry and Colonialism: Alagiyavanna and the Portuguese in Sri Lanka*. Nueva York: Oxford University Press.

- Braverman, Arthur. 1994. *Warrior of Zen. The Diamond-hard Wisdom Mind of Suzuki Shōsan*. Nueva York: Kodansha International.
- Cañeque, Alejandro. 2020. *Un imperio de mártires: Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*. Madrid: Marcial Pons.
- Cañeque, Alejandro. 2020. “La ardua canonización de los mártires de Nagasaki”. En *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano. Volumen III. Tierra de santidad*, editado por Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio y Marcello Fagiolo dell’Arco, 171-198. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide/ L’Università degli Studi Roma Tre.
- Carmona Muela, Juan. 2008. *Iconografía cristiana: Guía básica para estudiantes*. Madrid: Akal.
- Cervera Jiménez, José Antonio. 2002. “La interpretación ricciana del confucianismo.” *Estudios de Asia y África* 37, num. 2 (mayo-agosto): 211-239.
- Cervera Jiménez, José Antonio. 2013. *Tras el sueño de China: Agustinos y Dominicos en Asia oriental a finales del siglo XVI*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Cervera Jiménez, José Antonio .2015. *Cartas del Parián: Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*. México D.F.: Palabra de Clío.
- Clark, Robert W. 1994. “Māra: Psychopathology and Evil in the Buddhism of India and Tibet”. Tesis de doctorado. Charlottesville: University of Virginia.
- Clossey, Luke. 2008. *Salvation and globalization in the early Jesuit missions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Conover, Cornelius B. 2008. "A saint in the empire: Mexico City's San Felipe de Jesus, 1597-1820."

Tesis de doctorado. University of Texas.

Corsi, Elisabetta. 2008. Introducción a *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, 17-54. México D.F: El Colegio de México.

de Torquemada, Fray Juan. 1975. *Monarquía indiana: de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerra de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra.*

Editado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

de Vivero y Aberruza, Rodrigo. 2016. *Relación y avisos del Reino de Japón y la Nueva España.*

Editado por Eva Alejandra Uchmany Weill. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Dobbins, James C. 2011. "The Many Faces of Shinran: Images from D. T. Suzuki and 'The Eastern

Buddhist.'" *The Eastern Buddhist* 42 (2). <http://www.jstor.org/stable/44362444>

Elison, George. 1973. *Deus destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan.* Cambridge

y Londres: Harvard University Press.

Emmer, Peter C. 2003. "The First Global War: The Dutch versus Iberia in Asia, Africa and the New

World, 1590-1609". *e-Journal of Portuguese History* 1 (1).

[https://www.brown.edu/Departments/Portuguese Brazilian Studies/ejph/html/issue1/pdf/emmer.pdf](https://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue1/pdf/emmer.pdf)

Faure, Bernard. 1998. *The Read Thread Buddhist: Approaches to Sexuality.* Nueva Jersey: Princeton

University Press.

Faure, Bernard. 2016. *The Fluid Pantheon: Gods of Medieval Japan, Volume 1*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Faure, Bernard. 2022. *Rage and Ravage: Gods of Medieval Japan Volume 3*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Fróis, Luís. 2014. *The First European Description of Japan, 1585: A critical English-language edition of Striking Contrasts in the Customs of Europe and Japan by Luis Frois, S.J.*. Traducido, editado y anotado por Richard K. Danford, Robin D. Gill y Daniel T. Reff. Abingdon: Routledge.

Fróis, Luís. 2020. *Japón, aquella tierra extraña, en los ojos de Luís Fróis nueva versión. Luís Fróis: "Tratado sobre las Contradicciones y Diferencias en las Costumbres entre Europeos y Japoneses" (1585)*. Traducido, editado y anotado por Osami Takizawa y Tomoko Ietsuka. Alcalá de Henares: Archivo de la Frontera. <http://www.archivodelafrontera.com/archivos/luis-frois-tratado-sobre-las-contradicciones-y-diferencias-en-las-costumbres-entre-los-europeos-y-japoneses-1585-edicion-de-osami-takizawa/>

García Fernández, Roberto Eduardo. 2015. "Conquistando la violencia. La domesticación de reyes y espíritus en el budismo indio". Tesis de doctorado. El Colegio de México.

Gardiner, David L. "Tantric Buddhism in Japan: Shingon, Tendai, and the Esotericization of Japanese Buddhisms." *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-619>

- Gruzinski, Serge. 2010. *Las cuatro partes del mundo: Historia de una mundialización*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, Peter. 2013. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
- Haskel, Peter. 2012. *Sword of Zen: Master Takuan and His Writings on Immovable Wisdom and the Sword Tale*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hausberger, Bernd. 2018. *Historia mínima de la globalización temprana*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- 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. El Colegio de México.
- Hesselink, Reinier H. 2016. *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures*. Jefferson: McFarland & Company, Inc.
- Hur, Nam-lin. 2007. *Death and Social Order in Tokugawa Japan. Buddhism, Anti-Christianity and the Danka System*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- Josephson, Jason Ā. 2012. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- King, Winston L. 1986. *Death was his koan. The Samurai Zen of Suzuki Shōsan*. Fremont: Asian Humanities Press.
- Knauth, Lothar. 1972. *Confrontación Transpacífica: El Japón y el Nuevo Mundo Hispánico, 1542-1639*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

- León-Portilla, Miguel. 2016. "Lo que supo y lo que no supo Hernán Cortés acerca del océano Pacífico". En *A 500 años del hallazgo del Pacífico: La presencia novohispana en el Mar del Sur*, coordinado Carmen Yuste López y Guadalupe Pinzón Ríos, 53-82. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leuchtenberger, Jan C. (2013). *Conquering Demons: The "Kirishitan," Japan, and the World in Early Modern Japanese Literature*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Lin, Irene H. 2004. "Child Guardian Spirits (Gohō Dōji) in the Medieval Japanese Imaginaire." *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies* 3(6). <http://www.shin-ibs.edu/documents/pwj3-6/11Lin36.pdf>
- Lisón Tolosana, Carmelo. 2005. *La fascinación de la diferencia: La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Madrid: Akal.
- Marino, Giuseppe. 2018. "La sombra de Lutero en Japón. Acerca del *nembutsu* de acuerdo a la visión de los misioneros en el siglo XVI". *Dicenda. Estudios de lengua y literatura españolas* 36, nº octubre: 267-90. <https://doi.org/10.5209/DICE.62147>
- McMullin, Neil. 1984. *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Meyer, Matthew. "Mikoshi nyūdō". *Yokai.com: the online database of Japanese folklore*. <https://yokai.com/mikoshinyuudou/>
- Moevs, Christian. 2005. *The Metaphysics of Dante's Comedy*. Nueva York: Oxford University Press.
- Moran, Joseph Francis. 1993. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. Abingdon y Nueva York: Routledge.

- Nichols, Michael D. 2019. *Malleable Māra. Transformations of a Buddhist Symbol of Evil*. Nueva York: State University of New York Press.
- Nogueira Ramos, Martín. 2021. “The Monk and the Heretics: A Reappraisal of Sessō Sōsai’s Anti-Christian Documents (Mid-Seventeenth Century).” *Japan review: Journal of the International Research Center for Japanese Studies* 39: 59-90.
<http://doi.org/10.15055/00007602>
- O'Neill, Seamus. 2018. “Evil Demons in the *De Mysteriis*: Assessing the Iamblichean Critique of Porphyry’s Demonology”. En *Neoplatonic Demons and Angels*, editado por Luc Brisson, Seamus O'Neill y Andrei Timotin, 160-189. Leiden y Boston: Brill.
- Pagels, Elaine. 1996. *The Origin of Satan: How Christians Demonized Jews, Pagans, and Heretics*. Nueva York: Vintage Books.
- Paramore, Kiri. 2009. *Ideology and Christianity in Japan*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Paraskevopoulos, John. 1999. “Conceptions of the Absolute in Mahayana Buddhism and the Pure Land Way”. *Sacred Web: A journal of Tradition and Modernity* 3(Verano).
http://www.sacredweb.com/online_articles/sw3_paraskevopoulos.pdf
- Paraskevopoulos, John. 2017. *Call of the Infinite: The Way of Shin Buddhism*. Nueva York: Angelico Press.
- Plant, Thomas R. 2012. “Dualism and nondualism in the thought of Dionysius the Areopagite and Shinran Shōnin”. Tesis de doctorado. Cambridge University.
- Plant, Thomas R. 2021. *The Lost Way to the Good: Dionysian Platonism, Shin Buddhism, and the Shared Quest to Reconnect a Divided World*. Nueva York: Angelico Press.

- Racco, Tiffany. 2016. "Darkness in a Positive Light: Negative Theology in Caravaggio's 'Conversion of Saint Paul.'" *Artibus et Historiae* 37 (73).
<http://www.jstor.org/stable/44082065>
- Rubial García, Antonio B. 2011. *La justicia de Dios: La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*. Madrid: Trama Editorial.
- Rubial García, Antonio B. 2015. *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- Rubiés, Joan-Pau. 2012. "¿Diálogo religioso, mediación cultural o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640." En *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*, editado por Doris Moreno Martínez, Alex Coello de la Rosa y Javier Burrieza, 35-63. Madrid: Sílex Ediciones.
- San Emeterio Cabañes, Gonzalo. 2019. *Shimabaraki, una crónica de la rebelión de Shimabara*. Madrid: Ediciones Universidad Autónoma de Madrid.
- Schmidt-Leukel, Perry. 2006. "Buddhist Criticism and Its Motives." En *Buddhism, Christianity and the Question of Creation: Karmic or Divine?*, editado por Perry Schmidt-Leukel, 123-141. Aldershot: Ashgate.
- Screech, Timon. 2012. "The English and the Control of Christianity in the Early Edo Period." *Japan review: journal of the International Research Center for Japanese Studies* 24: 3-40.
<http://doi.org/10.15055/00000182>
- Shaw, Gregory. 2014. *Theurgy and the soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. Kettering: Angelico Press.

- Shinran. 2003. *Kyōgyōshinshō: On Teaching, Practice, Faith, and Enlightenment*. Traducido por Hisao Inagaki. Berkeley: Bukkyō Dendō Kyōkai/Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Shizuka, Kinryū. 2006. "The *Ikkō-shū* as Portrayed in Jesuit Historical Documents." En *Rennyō and the Roots of Modern Japanese Buddhism*, editado por Mark L. Blum and Shin'ya Yasutomi, 72-82. Traducido por William Londo. Nueva York: Oxford University Press.
- Strathern, Alan. 2020. "The Many Meanings of Iconoclasm: Warrior and Christian Temple-Shrine Destruction in Late Sixteenth Century Japan". *Journal of Early Modern History* 25, num. 3: 163-193. <https://doi.org/10.1163/15700658-BJA10023>
- Subrahmanyam, Sanjay. 1997. "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia." *Modern Asian Studies* 31, num. 3 (julio): 735–762. <https://doi.org/10.1017/S0026749X00017133>
- Suzuki, Tesshin, ed.1962. *Suzuki Shōsan Dōnin zenshū*. Tokio: Sankibō Bushorin.
- Takizawa, Osami. 2010. *La historia de los Jesuitas en Japón (siglos XVI-XVII)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Teeuwen, Mark y Fabio Rambelli. 2003. Introducción a *Buddhas and Kami in Japan: Honji suiijaku as a combinatory paradigm*, 1-53. Londres: Routledge.
- Tronu, Carla. 2021. "Memento Mori and Impermanence (Mujō, 無常): The 1600 Jesuit Mission Press Edition of Japanese Poems on the Nine Stages of a Decaying Female Body (Kusōka, 九相歌)." En *Interactions Between Rivals: The Christian Mission and Buddhist Sects in*

Japan (c.1549-c.1647), editado por Alexandra Curvelo y Angelo Cattaneo, 135-159. Berlín: Editorial Peter Lang.

Tsang, Carol Richmond. 2007. *War and Faith: Ikkō Ikki in Late Muromachi Japan*. Cambridge: Harvard University Press.

Ucerler, Antoni J. 2016. “The Jesuits in East Asia in the Early Modern Age: A New “Areopagus” and the “Re-Invention” of Christianity.” En *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, editado por Thomas Banchoff y José Casanova, 27-48. Washington D.C.: Georgetown University Press.

Ucerler, Antoni J. 2022. *The Samurai and the Cross: The Jesuit Enterprise in Early Modern Japan*. Nueva York: Oxford University Press.

Uchmany Weill, Eva A. 2016. Estudio introductorio a *Relación y avisos del Reino de Japón y la Nueva España*, 7-78. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Uždavinys, Algis. 2014. *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*. Nueva York: Angelico Press.

Wakabayashi, Haruko. 2012. *The Seven Tengu Scrolls: Evil and the Rhetoric of Legitimacy in Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.

Williams, Duncan R. 2005. *The Other Side of Zen: A Social History of Sōtō Zen Buddhism in Tokugawa Japan*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.

Williams, Paul. 2009. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. Nueva York: Routledge.

Yuste López, Carmen y Guadalupe Pinzón Ríos. 2016. Presentación a *A 500 años del hallazgo del Pacífico: La presencia novohispana en el Mar del Sur*, 7-18. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.