



**LA EVANGELIZACIÓN EN ÉPOCA COLONIAL: UNA MIRADA
ANTROPOLÓGICA A LOS PRIMEROS PROCEDIMIENTOS
MISIONEROS DE LOS JESUITAS EN JAPÓN Y CHINA**

***EVANGELIZATION IN COLONIAL TIMES: AN ANTHROPOLOGICAL
LOOK AT THE EARLY MISSIONARY PROCEEDINGS OF THE JESUIT
IN JAPAN AND CHINA***

ELOY GÓMEZ PELLÓN
Universidad de Cantabria

Recibido: 13/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

Este artículo problematiza los procedimientos misioneros empleados en Asia por la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII, motivo de recias críticas en su tiempo por parte de las órdenes mendicantes. El objetivo de este trabajo consiste en examinar, a la luz de los conocimientos antropológicos actuales, la singularidad de la estrategia evangelizadora de los jesuitas, basada en la inculturación, o, como ellos la denominaron, en la *acomodación*, o, también, en el *modo soave*, frente a la estrategia de los frailes mendicantes sustentada en la aculturación. Metodológicamente, se ha recurrido a distintas unidades de análisis: los actores individuales, las organizaciones intervinientes, los casos que protagonizaron, así como las acciones y las relaciones observables. El texto examina dos de los escenarios más significativos de la evangelización llevada a cabo por los jesuitas en Extremo Oriente: Japón y China. Al mismo tiempo, el artículo analiza las diferencias y las

similitudes en la acción jesuítica en cada uno de estos lugares, producto de intervenciones cuidadosamente moduladas.

Palabras clave: acomodación, apostolado indirecto, China, evangelización, inculturación, jesuitas, Japón, siglos XVI-XVII.

ABSTRACT

This article problematizes the missionary procedures used in Asia by the Society of Jesus in the 16th and 17th centuries, reason for strong criticism in their time by the mendicant orders. The objective of this work is to examine, in light of current anthropological knowledge, the uniqueness of the evangelizing strategy of the Jesuits, based on inculturation, or, as they called it, on accommodation, or, also, on the *modo soave*, against the strategy of the mendicant friars based on acculturation. Methodologically, different units of analysis have been used: individual actors, intervening organizations, the cases in which they were involved, as well as observable actions and relationships. The text examines two of the most significant scenarios of the evangelization carried out by the Jesuits in the Far East: Japan and China. At the same time, the article analyzes the differences and similarities in Jesuit action in each of these places, the product of carefully modulated interventions.

Keywords: accommodation, indirect apostolate, China, evangelization, inculturation, Jesuits, Japan, 16th-17th centuries

INTRODUCCIÓN

La Reforma protestante iniciada en Europa en 1517, que adquiere consistencia en el decenio siguiente, introduce un cisma en la Iglesia Católica de enorme trascendencia. El retorno a la vivencia de un cristianismo primitivo y la impugnación de la autoridad papal habían acorralado a una Iglesia católica afeerrada a su herencia teológica y a su dogmática sacramental, pero también atrapada por sus propias corruptelas. La respuesta de la Iglesia Católica consistirá en la adopción de una actitud contrarreformista, que terminará por sustanciarse en la celebración del Concilio de Trento a partir de 1545. Previamente, la Iglesia lleva a cabo una serie de iniciativas, entre las cuales están la de la creación de nuevas órdenes religiosas impregnadas del espíritu de la Contrarreforma. Ciertamente, las órdenes mendicantes nacidas en el siglo XIII habían trascendido la vida contemplativa de las órdenes monásticas previas, con el fin de construir

una religión más cercana al creyente (Bossy 2010, 115-152). A lo largo del siglo XVI nacerían nuevas órdenes religiosas, dispuestas a engrosar el clero regular de la Iglesia, y más aptas aún para llevar a cabo la vivencia compartida de la religión, especializadas en el cuidado de los enfermos, en el acompañamiento de los moribundos, en la educación y en otros ámbitos de la experiencia humana.

Una de estas órdenes fue la de la Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola en 1534 (vid. I. de Loyola, *Obras Completas*, 1524-1556, que incluye las Constituciones de 1540), en la década previa al Concilio de Trento, que tendría la misión de impulsar la reforma monástica, levantar colegios, atenuar las muchas servidumbres históricas que se habían creado en el seno de la Iglesia y, en fin, asistir al Papado en materia internacional y conciliar, participando complementariamente en el diálogo con los protestantes. El proyecto evangelizador iniciado por los españoles y los portugueses en los comienzos de la colonización americana, a finales del siglo XV, estaba suponiendo un avance sin precedentes en una universalización que se hallaba implícita en la misma denominación católica de la Iglesia (Höffner 1957, parte I y 379-385). Al poco tiempo de que se fundara la Compañía de Jesús, ésta se incorpora a la tarea evangelizadora, chocando, muy pronto, su actividad renovadora del apostolado y la catequesis con las actitudes de las órdenes mendicantes.

Este artículo problematiza los procedimientos misioneros de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII en Asia, motivo frecuente de controversias entre esta última y las órdenes mendicantes. El objetivo de este trabajo consiste en examinar, a la luz de los conocimientos antropológicos actuales, la singularidad de la estrategia jesuítica, basada en la enculturación o inculturación, o también en la *acomodación*, como ellos la denominaron, o, incluso, en el *modo soave*, frente a la estrategia de los frailes mendicantes sustentada en la aculturación (Cervera 2007, 170-176). Metodológicamente, se ha recurrido a distintas unidades de análisis: los actores individuales, las organizaciones intervinientes, los casos que protagonizaron, así como las acciones y las relaciones observables. El texto examina dos de los escenarios más significativos de la evangelización asiática: Japón, China. Al mismo tiempo, analiza el choque cultural que supuso para los misioneros jesuitas la convivencia con los misionados, y establece analogías a partir del apostolado jesuítico en estos dos lugares, tratando de hallar similitudes, pero descubriendo también las diferencias.

1. A LA BÚSQUEDA DE LA ALTERIDAD: SEMBRAR PARA RECOGER

La Compañía de Jesús nació como una institución eclesiástica del Renacimiento, esto es, llevando aparejada una concepción de la modernidad, a menudo

un paso por delante de las demás órdenes religiosas en su concepción teológica y dogmática. La extremada voracidad espiritual, en su búsqueda denodada de “la salvación y perfección de los prójimos” (Constituciones. *Examen primero y general, 1540*, cap.1, 2) como se dice en el documento que institucionaliza la Compañía, llevó a los jesuitas a acometer empresas misioneras por el mundo entero, sin menoscabo de su labor de consejeros papales y de diplomáticos. Todo ello levantó muy pronto las suspicacias de las demás órdenes, lo cual explica que mantuvieran conflictos de muy diversa índole, especialmente con las órdenes mendicantes. Los jesuitas se instalan de manera permanente en Japón en 1549 y en China en 1582, antes que ninguna de las órdenes mendicantes lo hubiera conseguido, y aún éstas tardarían tiempo en lograr este objetivo. Los conflictos dogmáticos con los dominicos fueron una constante entre los siglos XVI y XVIII, igual que los que mantuvieron con los franciscanos en el aspecto misional en estos mismos siglos, o los catequéticos que sostuvieron con ambas órdenes y con la de los agustinos, por poner algunos ejemplos (Cervera 2007, 170-176). Tampoco faltaron los choques con las altas instancias de la Iglesia, siendo bien elocuente al respecto el cuestionamiento del Papado, en cuanto que su reconocimiento era ajeno por entero a la fe, tal y como defendieron los jesuitas en las llamadas *tesis de Alcalá* (1601-1602), anticipándose con ello a la potencial condena del célebre sacerdote de la Compañía de Jesús Luís de Molina, en un momento en el que las doctrinas de este último sobre la presciencia divina, la predestinación y la libertad humana, proclamadas en la Universidad de Alcalá, estaban siendo objeto de revisión en Roma (Torrijos 2022). Muy posiblemente, la modernidad jesuítica permitió a estos clérigos adoptar posturas muy novedosas para la época, debido a su relativa lejanía de la ortodoxia.

A la luz de la antropología, asumimos que existen, básicamente, tres modelos de intervención cultural, producto de la relación dialéctica entre culturas, cuyos nombres son *aculturación*, *inculturación* e *interculturalidad* (Mújica 2002, 55-78). El primero de ellos, el de la *aculturación*, fue el más tradicional durante la época colonial y la evangelizadora, y consiste en privar al otro de su cultura hasta donde sea posible (Gómez-Pellón 2016, 60-72). Es el producto de un encuentro asimétrico entre culturas, consecuencia de la asunción de la superioridad moral por parte de una de ellas, de forma que la otra resultada minorada, e incluso asimilada, por la dominante. La aculturación entraña el grado más bajo de reciprocidad en la interacción cultural. Así, cuando Bernardino de Escalante, el célebre marino y clérigo del siglo XVII, está describiendo la religión de los chinos en 1577 dice: “siendo los Chinas tan prudentes en el gobierno de sus republicas, y de ingenios tan sutiles para todas las artes: sean tan faltos de entendimiento y tan barbaros y ciegos en la veneracion de su falsa y vana Idolatria.

Porque ningún conocimiento tienen de Dios verdadero” (B. de Escalante, *Discurso de la navegación*, 1577, cap. XV, folio 88). El segundo de estos modelos es el de la *inculturación*, consistente en introducirse en la cultura del otro. Los agentes, procedentes del exterior, ingresan en la cultura del otro, más como pioneros que como mediadores; admitiendo parcialmente algunos de los patrones de la sociedad inculturada, los inculturadores implantan los suyos con toda la intensidad que les es posible. Una vez realizada la incursión, se lleva a cabo la promoción del cambio desde dentro, con las oportunas cautelas. Este segundo modelo se basa mucho más en la acción retórica del convencimiento que en la acción ritual de generar la obligación. La inculturación, también denominada ordinariamente enculturación, comporta un apreciable grado de reciprocidad (Gómez-Pellón 2016, 53-82). El tercer modelo es el de la *interculturalidad*, esto es, el de la relación recíproca entre las partes, de forma que las mismas construyen una nueva cultura basada en el *toma y daca* del intercambio y del entendimiento (Gómez-Pellón 1997, 109-114; Gómez-Pellón 2014). Este tercer modelo logra conservar las personalidades de las culturas que entran en contacto y, además, crear una cultura nueva y común, de patrones consensuados y acordados que convive con las otras.

La intervención más común en el ámbito evangelizador era la que se producía bajo el signo de la aculturación, que, al mismo tiempo, era la propiciada por los Estados coloniales. En el caso de la Iglesia, fue la defendida, en términos generales, por las órdenes mendicantes (Cummins 1986, 33-109). Era el fruto de una mirada axiológica que situaba en un plano de superioridad moral la religión, y la cultura en general, de sus metrópolis de origen. La responsabilidad espiritual de la Iglesia la obligaba a intervenir con objeto llevar la luz a quienes vivían la noche aciaga de la ignorancia “salvaje” o “pagana”. La evangelización era la civilización misma. La aculturación, sin embargo, entrañaba grados en el difícil escenario evangelizador. Es así que la Iglesia opta por ceder en ocasiones, jugando con el posibilismo y alumbrando sincretismos, que, por otro lado, son propios de todo fenómeno religioso. La novedad jesuita reside en la adopción de una estrategia de intervención distinta de la que es propia de dominicos, franciscanos y agustinos, y consiste en servirse de la inculturación como modelo. Los jesuitas la denominaban *acomodación*, y consistía en una adaptación a la vida social y a la cognición del otro, lo cual explica que reconocieran la lengua, las tradiciones y las costumbres del otro, valiéndose en todo momento de una persuasión que será fuente de irradiación del credo cristiano en una fase más avanzada. Las órdenes mendicantes se sentían portadoras de una verdad revelada e inmovible, que justificaba su ejercicio de adoctrinamiento, mientras que los jesuitas hacían de la verdad revelada la materia de su intermediación,

nadando entre las dos aguas de la cultura de origen y la de destino. Ahora bien, resulta plausible la afirmación de Nicolas Standaert (2010, 269-284), de que la inculturación, en cuanto *accomodatio*, entraña una exigencia misionera que se produce a demanda del otro, lejos de una acción planificada previamente, y más bien parece evidente que se desarrolla gradualmente, y de acuerdo con una negociación que se establece entre las partes. A propósito, Elisabetta Corsi (2008, 41-43) admite la licitud del *nicodemismo* que está presente en la acomodación, en el sentido del disimulo que tiene lugar por parte de los inculturadores. Esta licitud se justificaría porque la adaptación o acomodación es tan solo de carácter externo, puesto que internamente los inculturadores conservarían íntegramente la verdadera fe. Se recupera así la noción de *nicodemismo*, tal y como fue formulada por Calvino para referirse a los protestantes que disimulaban su fe bajo la apariencia de fervorosos católicos, y que el historiador italiano Carlo Ginzburg (1970, 120-124) extendió a una diversidad de situaciones, incluyendo muchas de las que se generaron en el transcurso de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica.

La diferencia mayor entre unos y otros era la del plano moral en el que se situaban los evangelizadores: de superioridad absoluta y de dominación en el caso de los frailes, y de superioridad relativa y de violencia simbólica en el de los jesuitas. Los jesuitas, además, estaban especialmente convencidos de que las religiones y las culturas que se esparcen por el mundo están encarnadas en hombres y mujeres que guardan en sus entrañas las *semina verbi* de su nacimiento, tal y como fue defendido en su día por San Justino (Moreno 1993, 127-139). Todos los seres humanos, en este contexto teológico, albergan desde su mismo nacimiento la simiente de la verdad (también *semina veritatis*), germinada en el caso de los cristianos, y pendiente de germinación en el de los paganos. Esta percepción legitimaba la conquista espiritual de los *prójimos* y la realización de la *plantatio ecclesiae*.

2. LOS JESUITAS EN EL JAPÓN DE LOS SAMURÁIS

Cuando Francisco Javier alcanza la costa japonesa de Kagoshima, en el año 1549, lo hace curtido por su experiencia misional de siete años en Goa, corazón de la costa Malabar de la India, así como en las islas de la Pesquería, islas Molucas, Malasia y Cochín. Si bien Francisco Javier tan sólo permaneció tres años en Japón (1549-1552), la experiencia japonesa adquirirá una gran importancia dentro de la Compañía porque se convertirá en el laboratorio de otras intervenciones en el continente asiático (Ross 1994, cap. 2), y, sobre todo, en China, treinta años después de la llegada a Japón. Francisco Javier recalca en compañía

de un exiguo grupo compuesto por otros dos jesuitas y un traductor japonés, llamado Anjiro (tras el bautizo, Paulo de Santa Fe), que fue atraído desde el comienzo para la causa. Pronto se unirán a ellos algunos hermanos japoneses, dando así vida a la estrategia de lograr una buena comunicación con los misionados, valiéndose para ello de la agencia de los intermediarios. La acción la lleva a cabo sirviéndose de la acomodación, a partir de las creencias tradicionales niponas, básicamente sintoístas (tenidas por los jesuitas por autóctonas) y budistas (importadas del continente a partir del siglo VI d. C.), primero en Kagoshima, y luego en Meaco y Yamaguchi, y en Kioto. Francisco Javier recurre al llamado *apostolado indirecto* (Corsi 2008, 34-35), y, para ello, trata de establecer relación con el emperador, al tiempo que dirige su prédica, preferentemente, hacia las elites sociales, a la búsqueda de la imprescindible caja de resonancia que podría hallarse en los *samuráis*.

Los jesuitas fueron muy conscientes de que se hallaban ante una sociedad piramidal y de castas (Ross 1994, caps 2-5), en la que por debajo del emperador estaba el *shogun*, especie de gran señor con ejército propio, y por debajo los *daimios* (señores con jurisdicción territorial), a los cuales estaban supeditados los samuráis. Estos últimos podían constituir un valioso engarce con las castas inferiores. La idea jesuítica era que, una vez captados los individuos de las elites, resultaría sencillo crear comunidades de conversos. Sin embargo, esta estrategia se conjuga con otra más, consistente en *plantar la fe* directamente en el pueblo, valiéndose para ello de la institucionalización de la cofradía, o *confraría* como se denominó en Japón (Takizawa 2010, 37-42). La cofradía, a imagen y semejanza de las hermandades españolas, se convertirá en el paradigma de la piedad popular, de la ayuda mutua, del acompañamiento en la enfermedad, la muerte y la adversidad de los cristianos japoneses, en rima con el espíritu de la Contrarreforma que anidaba en la orden jesuítica.

Aun así, la acomodación se produjo no sin grandes problemas. Francisco Javier, aconsejado por Anjiro, tradujo la palabra Dios a la lengua nipona como *Dainchi*, deidad principal de la escuela budista de Shingon, nacida en el siglo IX, lo cual condujo a que los jesuitas fueran identificados con los reformadores budistas (Hoyos 2015, 101). Esta paradójica situación aconsejará a Francisco Javier a iniciar una vía distinta, de modo que Dios será traducido por *Deusu*, mediante una simple adaptación del vocablo occidental a la lengua japonesa. La atención a las elites sociales constituiría la estrategia preferente de los jesuitas en Japón en las décadas siguientes, tras la salida de Francisco Javier en 1552, intensificando la tarea traductora de obras católicas que había iniciado Francisco Javier con la colaboración de los ayudantes locales, por lo regular convertidos en hermanos jesuitas. Poco a poco se producirá una intensificación de la estrategia, cuando los je-

suitas fijen su mirada, progresivamente, en los poderosos *daimios* japoneses, que lentamente se incorporan al catolicismo romano: Omura Sumitada (1563), Otomo Sorin (1578), Arima Harunobou (1580) y otros nobles nipones.

Japón, para la orden jesuítica fue un laboratorio de la acción en Asia, como lo fue, análogamente, el Virreinato del Perú en América. Japón añadió una multitud de casos a la casuística que debían enfrentar los jesuitas en su acción misional. En 1570, cuando fallezca Cosme de Torres (Lisón 2005, 35-66), el sucesor de Francisco Javier al frente de la misión japonesa, se habrá ensayado una multitud de procedimientos acomodaticios, que, sin duda ninguna, responden al diseño de un plan finamente elaborado en el seno de la orden, y que lo encontramos plasmado en la obra del P. Acosta, *De procuranda Indorum salutate* (1588), en la cual, como ha examinado I. Zupanov (2001, 24-25), están contenidas las tres estrategias misioneras puestas en práctica por la orden: sometimiento al cristianismo sin negociación de las culturas iletradas (aculturación); fuerza y persuasión, con negociación limitada, en el caso de las culturas de bajo nivel literario y liviana organización social; y argumentación, diálogo y persuasión en el caso de las culturas desarrolladas en lo social y en lo literario. Esto conduce a pensar que el discurso de los misioneros jesuitas en Japón, dirigido a gentes que poseen una literatura y una notable organización social difiere acusadamente del discurso esbozado frente a las culturas indígenas con organización estatal de América, y, por supuesto, del discurso manejado frente a los indígenas indómitos de los territorios australes americanos. Volviendo al caso de Japón, no resulta fácil conocer todos los extremos de la adaptación religiosa, debido a que, si bien los jesuitas siguen la pauta ignaciana contenida en las *Constituciones* de remitir informes periódicos a sus superiores, tales documentos han de pasar por el férreo control de estos últimos, que llevan a cabo la selección correspondiente (*Constituciones*, 1540, partes 7 y 8). Las Cartas de Evora (*Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China, 1549-1580*, [1598],1997). Constituyen una valiosa documentación sobre el particular, pero teniendo en cuenta las limitaciones señaladas, y más aún sabiendo que las publicaciones eclesiásticas de los propios jesuitas, antes de convertirse en tal, habían de pasar por el ojo de la aguja de la fiscalización de la Iglesia católico-romana (Hoyos y Gavirati 2016, 20). De extraordinario relieve para conocer algunos de los entresijos de la acción misional jesuítica, es la documentación reunida por Ruíz de Medina (1990), con el título de *Documentos de Japón* (1547-1557).

Aun así, el P. Valignano, ferviente defensor de la doctrina javeriana, cuando tomó posesión de su cargo como Visitador de la provincia jesuítica de la India en 1573, tuvo muy en cuenta el doble procedimiento del *apostolado indirecto* y de la *acomodación*, y lo elevó a la categoría de principio de la orden, convencido de que era el camino más eficaz, y probablemente no le faltara razón. Con Va-

lignano en Japón desde 1579 (Valignano, *Sumario de las cosas de Japón*, 1583), se produce una intensificación de la estrategia acomodaticia, y un progreso en la institucionalización de los procedimientos, con la creación del primer seminario jesuita en tierras niponas, en el cual la educación en lengua autóctona se convierte en uno de los pilares fundamentales, igual que lo sería de la evangelización, en general, muy al contrario de los procedimientos seguidos por los órdenes mendicantes en Japón, las cuales se establecen algo después de que lo hicieran los jesuitas. En la segunda mitad del siglo XVI, progresivamente, se produce una nueva forma de intervención en la cultura, a propósito de la lengua de los misionados nipones. Ya no se trata de hallar palabras de la lengua japonesa que remitan a significados católicos, debido a la dificultad de un procedimiento que estaba dando lugar a frecuentes malentendidos. Uno de los ejemplos más conocidos, y también más frustrantes para los jesuitas, es el uso del concepto de alma (*tamashii*), que dejó de ser útil el día que los misioneros descubrieron que respondía, asimismo, al término demonio, bien en virtud de una polisemia o bien como resultado de una sinécdoque. Decía el jesuita portugués Baltasar Gago en 1598 que “por querer tratar la verdad con palabras de engaño y mentira, ellos entendían falsamente” (Hoyos y Gavirati 2016, 24). Por esta razón, los jesuitas adoptan una estrategia distinta, consistente en lograr que los japoneses hagan suyos los términos occidentales originarios que designan conceptos indispensables de la teología cristiana, de modo que “alma” y “demonio”, por ejemplo, formen parte del vocabulario de los creyentes nipones.

Cuando acabe el siglo XVI, y en el transcurso, por tanto, de cincuenta años, los jesuitas habían fidelizado una apreciable masa de creyentes que se estimaba en algo más de 150.000 japoneses católicos (Takizawa 2010, 28), muchos de los cuales mostraban nombres mixtos, mezcla de la onomástica japonesa y la occidental. Todo ello con la radical hostilidad de los bonzos, con los cuales, sin embargo, trataron siempre de congeniar, en aras del modelo de intervención propugnado por los jesuitas. Sin embargo, no debía ser orégano todo el monte, porque las acusaciones de franciscanos y dominicos contra el apostolado jesuita no tardarían en llegar. La acomodación jesuítica (Gernet 1989, 8-10), a juicio de los órdenes mendicantes, se había convertido en herejía, y los frailes asistían impertérritos a algo tan sorprendente para ellos como era que los conversos en el ámbito jesuita siguieran practicando su tradicional culto a los muertos, o que en las celebraciones que llevaban a cabo los jesuitas entre sus prosélitos se practicaran artes y danzas de fisonomía arcaica, que les parecieron a los mendicantes la pura expresión de un paganismo, más que de un sincretismo, que ofendía a los ojos de los cristianos (Cummins 1986, 33-109). En una obra reciente, Pierre-Antoine Fabre (2008) realiza un comentario de gran interés que nos ayuda a comprender todo este contexto,

y lo hace a propósito de su estudio sobre la vida misionera del jesuita P. Alonso Sánchez, contemporáneo de Valignano. Más allá de las miserias humanas y las traiciones entre los propios jesuitas, lo más llamativo es que en una carta que el P. Alonso Sánchez dirige al superior de Manila en 1592, se contienen varias respuestas y comentarios, referentes a la evangelización practicada por los misioneros jesuitas, tal y como el propio Alonso Sánchez se las había referido al obispo dominico de Manila Domingo Salazar, a petición de este último, el cual había formulado al jesuita una larga serie de observaciones.

Entre estas observaciones, hay una especialmente significativa, y es que el obispo no halla respuesta a un cargo en concreto: los padres jesuitas no utilizan nunca los santos óleos, ni siquiera el *olio extremae unctionis pro morituris* y el *olio catechumenorum* del bautismo (Fabre 2008, 98-99). La razón se halla en su decidido convencimiento de no descubrir el pecho y las espaldas de las mujeres japonesas. Sin duda, ello era debido a razones culturales que, por sí solas, explicaban el sentimiento de pudor y de recato de estas mujeres ante un ritual cristiano que era percibido por ellas, y por los japoneses en general, como abominable, lo cual no había escapado a la fina observación de los sacerdotes de la Compañía de Jesús. El obispo y fraile dominico, P. Salazar, que conoce bien las culturas orientales, pero cuya filosofía mendicante no le permite aceptar el hecho, muestra su absoluta incredulidad ante una situación como ésta, que alcanzaba al núcleo de la religión católica, cual era el referido a la administración de los sacramentos, especialmente tratándose del ritual del bautismo. Por esta razón, el obispo Padre Salazar recuerda que, en el caso de que eso fuera cierto, resultaría imprescindible que los religiosos *guardasen allí lo que se ubique entre christianos*. Nótese la confrontación radical que late en el asunto entre el modelo aculturador que defiende el dominico y el modelo inculturador que era propio de los sacerdotes jesuitas (Cummins 1986, 33-109; Ross 1994, caps. 2-5). El acercamiento a la diversidad está muy presente en los planteamientos que se están realizando a finales del siglo XVI y comienzos del XVII entre los sacerdotes jesuitas que se hallan en el mismo corazón de la Monarquía Hispánica, y sirvan como conspicuos ejemplos el del Padre Francisco Suárez y, más atenuadamente, el del Padre Pedro de Ribadeneira, que, en un caso y en otro, hacen de la tolerancia la divisa de la Compañía de Jesús (Gómez Díez 2014; Fuertes, Lázaro Pulido, Pon-Cela y Zorroza 2019), aunque esta última deba ser entendida en el contexto de un relativo aperturismo (Amezúa, 2022).

Las sangrientas persecuciones contra los cristianos japoneses, iniciadas en 1587 a instancias del clero budista, en las cuales los jesuitas, los franciscanos y sus seguidores resultaron especialmente afectados, dieron al traste con lo que la historiografía denomina el *Siglo cristiano de Japón*. El inusitado clima de vio-

lencia contra los católicos, iniciado con el martirio de numerosos misioneros y sus seguidores, no permitiría la continuación de la prédica hasta 1865.

3. ID Y ENSEÑAD: LOS JESUITAS EN EL IMPERIO DEL CENTRO

En los años de la evangelización colonial los procedimientos misioneros de los jesuitas se caracterizaron por una versatilidad más acusada que los del resto de las órdenes religiosas, lo cual fue efecto tanto de la filosofía que movía la acción de la orden como de la necesidad de adaptarse a entornos muy variados, a la búsqueda de la *plantatio ecclesiae* que latía en el carisma ignaciano. El espíritu misionero de los jesuitas se fundaba en una visión abierta y tolerante de las demás sociedades y religiones, en rima con su humanismo. Desde la perspectiva jesuita, mientras que los cristianos habían tenido la fortuna de recibir la revelación, otras religiones estaban a la espera, de manera que estos sacerdotes se encontraban en condiciones de prestar un servicio extraordinario, tal y como había creído su fundador (Lacouture 1993, vol. I, 123-125; Wright 2005, 56-57). Esta idea atenuaba las diferencias entre los seres humanos y las religiones que profesaban. Las creencias y prácticas de la religión china parecían poseer unas actitudes trascendentes, de base confuciana, que los jesuitas percibieron como una religión natural, la que es propia de todo el género humano por ser tal. Esta religión natural, mezcla de actitudes primitivas y prácticas civiles, había convertido a los chinos en candidatos dilectos para recibir la verdad revelada, tal y como sostenía el padre Ricci a finales del siglo XVI (Laven 2012, 64-66). Pero, sobre todo, los jesuitas se acercan al confucianismo debido al empuje que ejerce lo que se ha denominado el *cultural imperative* (Standaert 2010, 276, siguiendo a Eric Zürcher), sobre una religión marginal, como el cristianismo en China, para que esta última, a fin de no sucumbir, gravite hacia la ortodoxia.

El procedimiento misionero que emplearían los jesuitas en China no era la primera vez que se utilizaba por parte de los sacerdotes de la Compañía, ni sería la última que se ponía en práctica. Muy al contrario, debidamente modulado, resulta inalienable de la prédica evangelizadora de los jesuitas. En buena medida, la experiencia de los jesuitas en China era inseparable de la que estaban viviendo en Japón. Se puede decir que el procedimiento jesuítico iba implícito en el ideal del instituto ignaciano, y es Francisco Javier su ejecutor por la vía empírica, a modo de auténtico pionero. Sin embargo, y precisamente, en relación con China, es posible que la experiencia agustina previa entre la importante colonia de sangleyes chinos de Filipinas, desde 1565, tuviera una gran importancia para los jesuitas (Martínez-Esquivel y Rodríguez-Durán 2016). Los agustinos habían aprendido la lengua china y había enviado una serie de embajadas al Imperio

del Centro, lo cual los había convertido en avezados conocedores de la cultura china. Téngase en cuenta que, por estos años, se está construyendo lo que M. Ollé (1998, 12-14) ha denominado la imagen ibérica de China, producto de un proceso de sedimentación de publicaciones que, al calor de la aún joven imprenta, ven la luz en el tercer cuarto del siglo XVI, fundamentalmente en lengua portuguesa, si bien es cierto que no son pocas las que acaban traducidas a la lengua castellana, debido al poderoso alcance de esta última. Este proceso de gestación de la imagen china, típicamente renacentista, moderna e idealizante, que desplazó paulatinamente a la del viejo Catay (China) de Marco Polo, tiene lugar entre 1555 y 1585. Precisamente, una de las primeras imágenes sería la de las cartas jesuitas impresas en Coímbra, en lengua castellana en 1555. Y uno de los hitos de esta producción, resultado de una larga superposición de informaciones, es la obra de Bernardino de Escalante (*Discurso de la navegación*, 1577), tributaria de otras obras precedentes, y especialmente de la del dominico portugués Gaspar da Cruz (1569), autor del primer libro monográfico sobre China en Occidente.

Más aún, cuando los jesuitas Ruggeri y Ricci llegan a China en 1581 y 1582 respectivamente, aún se hallaba muy reciente el viaje que el fraile agustino Martín de Rada (*Relaçion Verdadera de las cosas del Reyno de Taibin por otro nombre China*, 1575) había realizado a China en 1575 junto a su compañero de orden Jerónimo Martín, convirtiéndose el relato del primero en uno de los mejores testimonios del Imperio del Centro desde la época de Marco Polo. Sin embargo, la descripción que redacte en Macao unos pocos años después, en 1584, el jesuita Alessandro Valignano (*Relación del grande Reyno de la China*, 1584) se convertirá en la referencia ineludible de estos primeros jesuitas. La estrategia jesuítica, durante la primera evangelización, la que se extiende desde 1583, cuando llegan a Zhaoqing, al oeste de Guagzhou, hasta 1610, coincidiendo con la muerte de Matteo Ricci, cabeza visible de la misión jesuita en China durante estos años, consistirá en llevar a cabo una búsqueda insaciable de interlocutores con capacidad suficiente para mediar con el resto de la sociedad, de suerte que puedan llegar al mayor número de potenciales creyentes (L. de Guzmán, *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Iesvs*, 1601, 67-71). Para realizar esta labor, el P. Ricci contará con un exiguo grupo de misioneros que lleva a cabo una progresión numérica lenta. Y también se valdrá de una casi insignificante infraestructura: las pequeñas moradas en las que viven, una vez que han salido de Zhaoqing, durante su periplo misionero en China (Shaozhou, Nanking y Nanchang), antes de llegar a Pekín, donde dispondrán de una residencia más acogedora. A todo ello se suman los modestos espacios anexos o cercanos a las residencias que hacen las veces de templos, y la

humilde iglesia que levantan en 1589 en Shaozhou, la cual, además de proporcionarles soporte ritual, actuó, asimismo, como recóndito espacio de reunión social. Progresivamente, los jesuitas descubren una sociedad que, en muchos aspectos, es como la suya, esto es, altamente institucionalizada y con un apreciable grado de estratificación social.

Los jesuitas chinos aprovechan su experiencia evangelizadora en Japón, que se alargaba desde su llegada a Nagasaki en 1549, y siguen una estrategia análoga: aproximación a las elites, conversión de los samuráis, y discreta creación de comunidades católicas. Asimismo, en China, son los misioneros jesuitas los que se acercan a ese grupo distinguido de misionados, de idéntica manera a como había procedido inicialmente en Japón Francisco Javier y, desde 1579, el P. Valignano (L. de Guzmán, *Historia de las misiones*, 1601, 25-27). Será este último, avezado misionero tras su estancia en Japón y Visitador del Este desde 1574, el encargado de diseñar el plan de convertir a los misioneros jesuitas en “nativos” chinos y en japoneses, mediante el característico procedimiento misionero de los jesuitas, inculturador por excelencia, de la *accomodatio*. Los jesuitas chinos adoptan con aparente empatía la vestimenta budista en un principio, cual si fueren bonzos. Poco a poco se convencen, sin embargo, de que el estatus de los bonzos es muy bajo, y que el mismo no les permite interactuar con las elites, tanto más tras su llegada a Pekín. Será entonces cuando se dejen crecer el pelo y la barba, y empiecen a vestir el elegante traje de los letrados. El uso del disfraz fue práctica habitual entre los jesuitas en los siglos XVI-XVII, al contrario de lo que sucede entre el resto de las órdenes religiosas, de acuerdo con los detalles que nos proporciona H. Didier (2006, 77-87) en su trabajo sobre los viajeros jesuitas de esta época en el Asia musulmana. En el caso de los jesuitas de China, la transformación de la imagen externa les permite, por un lado, disimular su condición de extranjeros y ocultar su llamativo traje de clérigos católicos, en un país donde el color negro resultaba denostado, y, por otro lado, les permite encontrarse con la alteridad selecta que buscaban estratégicamente. De hecho, este nuevo traje constituirá el atuendo permanente de los jesuitas, en rima perfecta con la sociedad y la cultura en las que viven. Sólo les faltaba transliterar sus nombres, que fue lo que hizo el P. Ricci al adoptar el onomástico de Li Madou (Gernet 1989, 29). El plan de Ricci, siguiendo instrucciones de Valignano, era que los misioneros se mimetizaran con la sociedad china más influyente, y, desde luego, que ocultaran su propósito de introducir una religión nueva, en una suerte de *nicomedismo*. Dado que el área asiática en la que despliegan su quehacer los jesuitas está sujeta al *padroado* portugués, análogo al *patronato real* español, muchos de los términos usados para definir la acción jesuítica son portugueses. La acomodación típica que acabamos de ver en el caso

chino tenía el nombre de *modo soave* (Cervera 2007, 169-172), en referencia al encuentro gozoso con la otredad.

Un aspecto que no descuidan los misioneros es el de la lengua. Durante su estancia en Macao se habían iniciado en el conocimiento del chino, que, poco a poco, habían ido perfeccionando a instancias del P. Valignano (*Historia del principio y progreso de la Compañía*, 1584b; L. de Guzmán, *Historia de las misiones...*, 1601, 29-30). Dentro de la concepción ignaciana de la orden, el conocimiento de las culturas y las lenguas de los gentiles formaba parte de la preparación indispensable del misionero, de modo que lo que hacen Ricci y Ruggieri (Vid. Ruggieri, *La filosofía moral de Confucio*, 1590); Meynard y Villasante (eds.), 2018), junto con los misioneros que se les unen, es perfeccionar progresivamente la destreza lingüística. Uno de estos misioneros jesuitas, cuyo papel será muy relevante en la filosofía de la acomodación, debido a sus conocimientos lingüísticos y teológicos, será el P. Pantoja (D. de Pantoja, *Relación de la entrada de algunos padres de la compañía de Jesús en la China*, 1602), cuya figura ha pasado un tanto desapercibida para la historiografía de la evangelización jesuítica en la China Ming (Kai 2018). Además del uso de técnicas no verbales de comunicación, que incluyen el conocimiento de los buenos ademanes de la alta sociedad con la que se han de relacionar, el empleo distinguido de la lengua nativa ha de ser el principal instrumento de persuasión. Un aspecto fundamental será el *background* de los misioneros, que les sirva para conversar y transmitir conocimiento a sus interlocutores. Ricci, por ejemplo, había estudiado matemáticas y física en el Colegio Romano, donde había sido alumno de los mejores científicos de la época. Serán los propios misioneros los que vayan sistemáticamente al encuentro de los interlocutores, convirtiéndose en asiduos de las sociedades científicas chinas, propias de un país extraordinariamente interesado en los aspectos científicos, y especialmente en la astronomía. En estos círculos de poder tendrá la oportunidad Ricci de mostrar sus conocimientos de trigonometría, desconocida en China en aquel momento, o de la geometría de Euclides, asimismo ignorada por los sabios chinos. Más aún, Ricci traducirá parcialmente los *Elementos* de Euclides (1607), con ayuda de uno de sus primeros discípulos chinos.

Efectivamente, Ricci tradujo y publicó en lengua china, sirviéndose de sus colaboradores, numerosas obras científicas que eran de curso ordinario en Occidente, y que, en buena medida, han llegado hasta el presente (Po-Chia Hsia 2010, 45-60; Burke 2010, 11-44; Corsi 2001). Inicialmente, publicó un catecismo denominado *Tiānzhǔ shílù* (1584) junto a su compañero de misión el P. Ruggieri, que se ha venido traduciendo como *El verdadero registro del Señor del Cielo*, aunque su denominación más conocida sea la de *Catecismo de Ruggieri*. Ricci dio también a la imprenta un texto en lengua china acerca de los aforismos y máximas filosóficas de la tradición occidental, intitulado *De Amiticia*. *Jiaoyo lun* (1595)

(Ollé 2016, 541-568). Asimismo, Matteo Ricci sería el autor de un pequeño tratado sobre la nemotecnía en Occidente (1596), y de un diccionario chino o *Vocabularium sinicum* (1598) destinado al fortalecimiento de la relación intercultural que se estaba estableciendo. Ricci, con la colaboración de algunos de sus compañeros, dio a la imprenta un nuevo catecismo, *Tiānzhǔ shíyì* (1603), cuya traducción era *El verdadero significado del Señor del Cielo*, que, con un inconfundible aroma confuciano, contenía la práctica doctrinal de los católicos. Simultáneamente, el *Tiānzhǔ* encerraba una fuerte réplica al neoconfucianismo, auténtica expresión de un monismo ontológico que entraba en contradicción con la fe cristiana (Cervera 2023, 106-109). *Tiānzhǔ* quedaría consagrado como la traducción del nombre de Dios ("Maestro celestial" o "Señor del cielo"), y fue, de esta manera, como se siguió utilizando con posterioridad en el mundo católico chino. En el siglo XVII, más de cuarenta años después de fallecido Matteo Ricci, un jesuita de la misión china en Pekín, Ludovico Buglio, dedicó un cuarto de siglo (1655-1678), a traducir una parte (la *Pars Prima*) de la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, que vio la luz por aquellos años, y cuya última edición es de 1932 (Po-Chia Hsia 2010, 55-56).

Ahora bien, la interacción con sus anfitriones precisaba de un marco social que los jesuitas se esforzaron en crear, y que fue, como veremos, similar en todos los lugares donde estuvieron. Ese marco social lo elaboran, sistemáticamente, mediante la ofrenda de regalos muy seductores para la buena sociedad china. Para el emperador reservarán dos relojes chinos (Kai 2018, 51), un clavicordio, unos prismas venecianos y varias pinturas al óleo, junto con el *Theatrum Orbis Terrarum de Ortelius*, primero de los atlas modernos, todo lo cual causará admiración en el anfitrión. Naturalmente, habían sido regalos dispendiosos, que eran concordantes con el estatus de sus interlocutores chinos. La entrega de regalos en el momento del establecimiento de la relación, no era, ni más ni menos, otra cosa que la expresión de una reciprocidad generalizada, consistente en dar al otro sin una expectativa precisa de devolución a cambio (Gómez-Pellón 2014). Por tanto, no eran regalos elegidos al azar, sino dones que, por sí solos, podían crear un marco de relaciones sociales conducentes al acercamiento entre culturas ajenas.

La prédica está calando en sectores dominantes de la sociedad, empezando por la corte imperial de la Ciudad Prohibida, y siguiendo por los círculos científicos (Ross 1994, caps. 6-9). Al fin y al cabo, la trascendencia de algunos conceptos como el de amor filial, entendido en sentido amplio, y el de amistad, eran análogos en el confucianismo y en la religión católica. La expresión más visible de la amistad era el *agasajo*, tal y como lo denominaban los jesuitas por entonces, esto es, el don o regalo que constituía la prueba inequívoca de la relación que se establecía. El grano está cayendo en tierra fértil y el número de católicos alcanza

a varios miles, en una tierra que había resultado impenetrable hasta entonces a efectos de cristianización. Algunos de los jesuitas son autóctonos, siguiendo el plan inicial trazado por Valignano y por el propio Ricci. Los clérigos de la Compañía poseen un estatus social apreciable y las *semillas del Verbo* están germinando. Es cierto que, para ello, los jesuitas han rebajado el mensaje, en beneficio de la tolerancia con los cánones confucianos, poniendo en riesgo el contenido doctrinal de la Iglesia Católica.

Sin embargo, el establecimiento permanente de la primera de las órdenes mendicantes que arriban a China, la franciscana, en 1633, comenzará a torcer los acontecimientos, habida cuenta de la distinta filosofía que movía la acción evangelizadora de las dos órdenes (Cervera 2007, 176-178). Parece ser que los jesuitas trataron de ocultar su procedimiento evangelizador, al cual los propios jesuitas denominaban con el término de *accomodatio* o acomodación, tal y como se sigue llamando en el presente técnicamente, en alusión a esa actitud abierta y tolerante que facilita el encuentro con la alteridad y que, más frecuentemente denominamos inculturación. Con esta forma de proceder, cristiana y fraternal, los jesuitas recordaban a los Padres de la Iglesia en su abrazo a las creencias y los cultos clásicos. También disimularon su característico *apostolado indirecto*, es decir, el dirigido al influyente catecumenado, susceptible de convertir en la levadura que puede fermentar la masa de los gentiles. Este apostolado indirecto permitía convertir en mera exhortación el mensaje que le era transmitido a los gentiles, reservando los dogmas de fe para los catecúmenos (Corsi 2008, 34-38). Los franciscanos, que conocían la trayectoria jesuítica, tuvieron serias sospechas de que la metodología jesuítica de apostolado no se ajustaba a la ortodoxia, si bien prefirieron no hurgar en la herida inicialmente más que lo justo. Pero la situación no tardó en complicarse, puesto que, al mismo tiempo que arribaban los franciscanos lo hacían institucionalmente los dominicos, y esta orden decidió oponer una acusada resistencia, sabedora de que contaba con el apoyo franciscano y, fuera de China, del resto de las órdenes mendicantes.

La ofensiva dominica, que daba pábulo a lo que se llamaría la *controversia sobre los ritos chinos*, en oposición al procedimiento misional jesuítico, se sustentó en 17 puntos, presentados por el dominico Morales ante el Obispado de Manila en 1644 (Rocha 2010, 173-174), como paso previo al traslado de la queja a la Congregación vaticana de *Propaganda Fide*. Entre los puntos de la acusación, algunos resultaban ser críticos: la invocación de una palabra simulada para designar a Dios; el uso fingido de la cruz, carente de la imagen del crucificado; la actitud reverencial por parte de los estudiantes católicos de los grados académicos ante la imagen de Confucio, denominada *kowtow*, que los jesuitas habían implantado; los honores tributados por los conversos a las *tablillas* que recorda-

ban el espíritus de los muertos en los actos ceremoniales, siguiendo las costumbres confucianistas, etc. La grave acusación de los frailes dominicos, amparada por la orden franciscana, se concretaba en los actos idolátricos de los sacerdotes de la Compañía, disimulados bajo un comportamiento hipócrita (Rocha 2010, 174-177). Después vendría un largo *iter* de derecho canónico, que incluiría la revisión del asunto por la Congregación de *Propaganda Fide*, y la intervención condenatoria del papa Inocencio X en 1645, a la que sucederían las de otros papas, incluida la decisión tolerante de Alejandro VII en 1656, hasta que dos decretos papales de Clemente XI, en 1704 y 1710, terminaran por condenar en diversos grados el apostolado jesuítico en tierras chinas (vid. M. E. Ponce Alcocer, *Cartas desde la India y China de los misioneros jesuitas*, 1997), en el marco de lo que se conoció durante los siglos XVII y XVIII como la *controversia sobre los ritos chinos*.

De nada serviría, a efectos de la *controversia sobre los ritos chinos* (Cummins 1993; Minamiki 1985, 43-76), el argumento preferido de los jesuitas desde la época de Ricci (*Costumbres y religiones de China*, 1614), de que no se trataba de la adopción de ritos religiosos chinos, sencillamente porque éstos no eran tal, sino de un conjunto de costumbres sociales o civiles que la Compañía de Jesús había estimado valiosas para afianzar el encuentro entre culturas tan distantes. Las muchas cuentas pendientes entre los jesuitas y las órdenes mendicantes desde el siglo XVI habían dado lugar a un hecho que no mostraba sino la creciente debilidad de la Iglesia, obligada a infringir una severa derrota a la orden que mayor fidelidad había mostrado hacia el Papado en el correr del tiempo. Sólo la decisión salomónica de Pío XII en 1939, mucho tiempo después, reparó parcialmente la afrenta sufrida por la Compañía en la histórica *controversia sobre los ritos chinos*.

CONCLUSIONES

La expansión de las monarquías ibéricas que se inicia en el siglo XV se asienta sobre una intensa acción colonizadora que se proyectará inicialmente sobre las tierras del Continente americano y, posteriormente, sobre otras partes del mundo. Se tratará de una dominación envolvente, que tendrá efectos político-administrativos y económicos, y que, progresivamente, alcanzará a otros aspectos de la cultura, como la lengua y la religión. La acción evangelizadora le será encargada por las monarquías ibéricas a las órdenes mendicantes, si bien antes de mediados del siglo XVI se habrá incorporado al grupo más selecto del proyecto evangelizador una orden religiosa distinta, que era la de la Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola en 1534. Era diferente porque había

prendido en un clima renacentista, nutriéndose de los esfuerzos que habían realizado las órdenes mendicantes de incorporar los principios humanistas en la metodología escolástica, especialmente visible en la Escuela de Salamanca. La renovación humanista y evangélica se hizo notar de forma significativa en el modelo evangélico franciscano que chocó con el del clero secular y con algunas premisas dominicas, de forma especial a mediados del siglo XVI, coincidiendo con el nacimiento de la Compañía de Jesús.

Esta confrontación entre el conservadurismo de parte del clero secular y religiosos y la modernidad de los clérigos jesuitas estaba llamada a chocar, como así sucedió, con tanta más intensidad debido al convencimiento celoso de la primacía de los primeros para llevar a cabo la empresa evangelizadora. El conflicto se evidenció muy pronto en América, pero aún más claramente en Asia, cuyos senderos evangelizadores fueron trillados en muchas partes, como Japón o China, antes por los jesuitas que por los mendicantes. La razón de esta confrontación se hallaba fundada en cuestiones dogmáticas, sacramentales, doctrinales, catequéticas, apostolares y de otra índole, como las económicas. Los jesuitas hicieron uso desde sus comienzos de su carácter misionero, propio de quienes habían recibido el encargo gozoso de proclamar la buena nueva, y, sobre todo, de la *plantación de la fe* católica en unos misionados, hijos de Dios como ellos, que albergaban en sus entrañas las *semina verbi* del nacimiento.

Los jesuitas y las órdenes mendicantes colisionan en sus respectivas estrategias por un motivo fundamental. Mientras que los frailes franciscanos, dominicos y agustinos adoptan en todas las áreas del mundo en las que están presentes un modelo de intervención sustentado en la aculturación, esto es, en la asunción de la superioridad moral sin paliativos de la religión que predicaban y de la cultura a la que pertenecían, que convierte en salvajes o en paganos a todos los evangelizados, los jesuitas se adhieren a un modelo enculturador. Las líneas de actuación que lleva aparejadas el modelo inculturador, empleado insistentemente por los jesuitas entre los siglos XVI y XVII, primero en Japón contando con el liderazgo de Francisco Javier y más tarde de Valignano, y en China a instancias de Ricci y de Ruggieri, se caracterizan por una búsqueda incesante del encuentro con la alteridad y por la adopción de una actitud de tolerancia que resultaban desconocidas por entonces en el seno de la Iglesia Católica. En todos los casos, los sacerdotes de la Compañía se valen de la *acomodación* y del *apostolado indirecto*.

La acomodación la realizan los jesuitas adaptando el mensaje a los valores de la cultura misionada, esto es a la sintoísta y a la budista entre los japoneses, y a la confucianista y la budista entre los chinos. Pero también mediante la crea-

ción de entornos de reciprocidad, regidos por el *agasajo* y la amistad, que creaban emociones compartidas y que forman parte de los códigos comunicativos del mundo entero, y, por tanto, también del sintoísmo, del budismo, y del confucianismo. Y, por supuesto, mediante actitudes de complacencia universales: buen manejo de los estilos comunicativos de la cultura no verbal junto con el uso preferente de la lengua del interlocutor, oral o escrito. El *apostolado indirecto* de los jesuitas se realiza mediante la identificación de los grupos de poder y de influencia, es decir, de aquellos que pueden realizar la intermediación jesuítica con el resto de la sociedad, en tanto en cuanto representan modelos dignos de ser imitados: los *daimios* y los samuráis japoneses; los círculos científicos y los nobles cortesanos chinos; y cualquier otro grupo o estamento social con suficiente capacidad persuasiva. Todo ello podía ser poco sin el ingrediente de un hábil *nicodemismo* que genera cuantiosos réditos a los jesuitas.

FUENTES PRIMARIAS

- Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580*, [1598], tomo I. Maia: Castoliva Editora, 1997.
- Cartas desde la India y China de los misioneros jesuitas. Siglos XVII-XVIII*. Introducción, transcripción y notas de María Eugenia Patricia Ponce Alcocer. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Escalante, Bernardino de. *Discurso de la navegación que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*. Sevilla, 1577. Localización y transcripción, Minerva Terrades. Disponible en <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/escal.pdf>
- Guzmán, Luis de. *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Iesvs. para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Japon*. Alcalá, 1601. Transcripción de Guillermo Martínez Taberner. Disponible en <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/guzman.pdf>
- Loyola, San Ignacio de, *Obras Completas* [1524-1556], Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977. Incluye Constituciones de la Compañía de 1540, 3ª ed.
- Rada, Martín de, *Relaçion Verdadera de las cosas del Reyno de Taibin por otro nombre China y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray Martín de Rada provincial que fue de la orden del glorioso Doctor de la yglesia San Agustin que lo vio y anduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha por el mesmo*. Localización y transcripción, Dolors Folch. Disponible en <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm>
- Pantoja, Diego de. *Relación de la entrada de algunos padres de la compañía de Jesús en la China y particulares sucesos que tuvieron y de cosas muy notables que vieron en*

- el mismo reino. Carta del padre Diego de Pantoja, religioso de la Compañía de Jesús, para el padre Luis de Guzmán, provincial de la provincia de Toledo* [1602]. Estudio introductorio de B. Moncó: Madrid: Instituto de Estudios Históricos del Sur de Madrid “Jiménez de Gregorio”, 2011.
- Ricci, Matteo [Quiles, Ismael; Gardini, Walter], *Costumbres y Religiones de China*, [1614]. Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador y Diego Torres, 1985.
- Ruiz-de-Medina, J., *Documentos del Japón 1547-1557*. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990
- Ruggieri, Michele [Thierry Meynard y Roberto Villasante (eds.)], *La filosofía Moral de Confucio* [1590], Madrid, Mensajero-Sal Terrae y Universidad Pontificia de Comillas, 2018.
- Valignano, Alessandro, *Sumario de las cosas de Japón* [1583]. Tokio: Sophia Daigaku, 1954.
- Valignano, Alessandro. *Relación del grande Reyno de la China. Macao e la China [1584 a]* Se pueden consultar en la siguiente dirección los capítulos 26, 27 y 28. Transcripción de Manel Ollé Rodríguez
<http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/valignano.htm>
- Valignano, Alessandro. *Historia del principio y progreso de la compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)*. Macao, [1584 b], included in Antonio Possevino, *Bibliotheca Selecta Qua Agitur De Ratione Studiorum in Historia, in Disciplinis, in Salutem Omnium Procuranda*. Rome: Typographia Apostolica Vaticana, 1593.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amezúa Amezúa, Luis Carlos, C. 2023. “Unidad y diversidad religiosa: reparos de la tolerancia en Pedro de Ribadeneira y Francisco Suárez”. *Cauriensia* 18: 1299–1332. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1299>
- Bossy, John. 2010. *Christianity in the West 1400-1700*. Oxford: Oxford University Press.
- Burke, Peter y Ronnie Po-Chia Hsia. 2010. *La traducción cultural en la España moderna*. Madrid: Akal.
- Burke, Peter. 2010, “Culturas de traducción en la Europa moderna”. In *La traducción cultural en la España moderna*, edited by Peter Burke y Ronnie Po-Chia Hsia, 11-44. Madrid: Akal.
- Cervera Jiménez, José Antonio. 2007. “El modo soave y los jesuitas en China”. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* 22: 169-187.
- Cervera Jiménez, José Antonio 2023. “El Tianzhu Shiyi (Verdadero Significado del Señor del Cielo) de Matteo Ricci y su refutación del monismo ontológico”. *Cauriensia* 18: 101-122. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.101>
- Corsi, Elisabetta. 2001. *Grandes obras de la literatura china*. México: UNAM.
- Corsi, Elisabetta. 2008. “El debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes durante la primera edad moderna: ¿una lección para el presente?”. In *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, coordinated by Elisabetta Corsi, 17-56. México: El Colegio de México.

- Cummins, James Sylvester. 1986. "Two missionary methods in China: Mendicants and Jesuits". In *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*, edited by James Sylvester Cummins, 33-109. London: Variorum Librorum.
- Cummins, James Sylvester. 1993. *A Question of Rites. Friar Domingo de Navarrete and the Jesuits in China*. Cambridge: Scolar Press.
- Fabre, Pierre-Antoine. 2008. "Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales: Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma". In *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, coordinated by Elisabetta Corsi, 85-104. México: El Colegio de México.
- Fuertes Herreros, José Luis, Lázaro Pulido, Manuel, Pon-Cela González, Ángel, Zorroza, María Idoya (eds.). 2019. *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*. Madrid: Sínderesis (Colección Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM)).
- Gernet, Jacques. 1989. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ginzburg, Carlo. 1970, *Il nicodemismo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Gómez Díez, Francisco Javier. 2016. "Espiritualidad ignaciana y primera historiografía jesuita: Pedro de Ribadeneira". *Cauriensia* 11: 567-590.
- Gómez-Pellón, Eloy. 1997. "Cultura y sociedad". En *Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología*, editado por Ángel Aguirre Baztán, 109-130. Barcelona: Ediciones Bardenas.
- Gómez-Pellón, Eloy, 2014. "Acerca de las cosas que se cambian. Transacción y símbolo". En *Antropología. Horizontes simbólicos*, editado por Carmelo Lisón Tolosana, 169-198. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Gómez-Pellón, Eloy. 2016. "Variaciones en torno al concepto de aculturación". En *Antropología Cultural y Educación*, editado por Antonio J. Colom Cañellas y Carmelo Lisón Tolosana, 53-82. Valencia: Tirant Humanidades.
- Höffner, Joseph. 1957. *La ética colonial española del Siglo de Oro*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Hoyos Hattori, Paula. 2015. "Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): análisis de tres epístolas". *Anuario de la Escuela de Historia* 8: 90-109.
- Hoyos Hattori, Paula y Pablo Gavirati Miyashiro. 2016, "Traducir, editar, evangelizar: el discurso jesuita del "siglo cristiano en Japón" desde la perspectiva de la modernidad-colonialidad (siglo XVI)". *Historia Crítica* 63: 13-32.
- Kai, Zhang. 2018. *Diego de Pantoja y China (1597-1618)*. Pekín: Editorial de la Biblioteca de Pekín.
- Lacouture, Jean. 1993. *Jesuitas*, Vol. I. *Los Conquistadores*. Vol. II. *Los Continuadores*. Barcelona: Paidós.

- Laven, Mary. 2012. *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East*. London: Faber and Faber.
- Lisón Tolosana, Carmelo. 2005. *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1542-1592*. Madrid: Akal.
- Martínez Esquivel, Ricardo y Pablo Rodríguez Durán. 2016. “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: ¿una mirada a la “otra” primera divergencia?”. *Revista Estudios* 32, I: 518-557.
- Mújica Bermúdez, Luís. 2002. “Aculturación, inculturación e interculturalidad”. *Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional de Perú* 43-44: 55-78.
- Minamiki, George. 1985. *The Chinese rites controversy from its beginning to modern times*. Chicago: Loyola University Press.
- O’Malley, John W. 1993. *Los primeros jesuitas*. Madrid: Mensajero-Sal Terrae.
- Ollé Rodríguez, Manel. 1998. “La invención de China: Mitos y escenarios de la imagen ibérica de China en el siglo XVI”. *Revista española del Pacífico* 8: 541-568.
- Ollé Rodríguez, Manel. 2016. “Entre Macerata y la Ciudad Prohibida. De Amiticia (Jiayou lun) (1595) de Matteo Ricci”. *Revista Estudios* 32, I: 582-595.
- Po-Chia Hsia, Ronnie. 2010. “La misión católica y las traducciones en China, 1583-1700”. In *La traducción cultural en la España moderna* edited by Peter Burke y Ronnie Po-Chia Hsia, 45-60. Madrid: Akal.
- Rocha Pino, Manuel. 2010. “El método de la acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial”. *Culturales* 6, nº 12: 147-180.
- Ross, Aandrew. 1994. *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*. New York: Orbis Books.
- Standaert, Nicolas. 2010. “Matteo Ricci y la cultura china”. *Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura* 261 (1338): 269-284.
- Takizawa, Osami. 2010. “La continuidad de la mentalidad medieval europea en la misión de Japón. En torno a la política de la evangelización”. *Hispania Sacra*, LXII, 125: 27-42.
- Torrijos Castrillejo, David. 2022. “El Papa cuestionado: manuscritos inéditos de F. Peña sobre las tesis de Alcalá (1601-1602)”. *Cauriensia* 17: 609-635.
<https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.609>
- Wright, Jonathan. 2005. *Los Jesuitas: Una historia de los “soldados de Dios”*. Barcelona: Editorial Debate.
- Zupanov, I. 2001. *Disputed Missions. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Eloy Gómez Pellón

Departamento de Ciencias Históricas

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Cantabria

Edif. Interfacultativo. Avda. de Los Castros, s/n.

39005 Santander (España)

<https://orcid.org/0000-0003-1352-0200>