



El encuentro entre cristianos y no cristianos como recurso para una teología comparativa

Un estudio de caso en el Japón del siglo XVI

N. Frances Hioki

Universidad Nagoya Gakuin



Resumen

Este artículo examina las interpretaciones de los misioneros católicos romanos sobre la religiosidad japonesa a finales del siglo XVI. El análisis muestra que muchos misioneros europeos estaban estéticamente atraídos por el arte budista y por la devoción a Buda del pueblo japonés, a pesar de que la Iglesia Católica Romana consideraba tal devoción como una forma de idolatría. El artículo también pretende ofrecer desde un estudio de caso histórico cómo el acto de comparación ayudó a los misioneros europeos a entender mejor la religión japonesa, y cómo la apreciación de la religiosidad japonesa influyó y transformó su contacto con los no cristianos.

Palabras clave: Misiones cristianas en Japón, Diálogo interreligioso, Iglesia Católica Romana, Encuentro intercultural, Siglo XVI.

Resumo

Este artigo examina as interpretações dos missionários católicos romanos da religiosidade japonesa no final do século XVI. A análise mostra que muitos missionários europeus eram esteticamente atraídos pela arte budista e pela devoção ao Buda do povo japonês, apesar que Igreja Católica Romana entendia tal devoção como uma forma de idolatria. O artigo também pretende mostrar a partir de um estudo de caso histórico como o ato de comparação ajudou os missionários europeus a entender melhor as religiões japonesas e como sua valorização da religiosidade japonesa influenciou e transformou o seu contato com os não-cristãos.

Palavras-chave: Missões cristãs no Japão, Diálogo inter-religioso, Igreja Católica Romana, Encontro Intercultural, Século XVI.



Abstract

This article examines Roman Catholic missionaries' interpretations of Japanese religiosity in the late sixteenth century. The analysis shows that many European missionaries were aesthetically attracted to Japanese Buddhist art and respected Japanese people's devotion to Buddha, despite the fact that the Roman Catholic Church considered such devotion a form of idolatry. The article also aims to offer a historical case study on how the act of comparison helped European missionaries to better understand Japanese religions, and how their appreciation of Japanese religiosity influenced and transformed their approaches to non-Christians.

Keywords: Christian missions in Japan, Interreligious dialogue, Roman Catholic Church, Intercultural encounter, Sixteenth century.

Acerca de N. Frances Hioki

Doctora en Arte y Religión (2009) por la universidad Graduate Theological Union en Berkeley, California; y Magíster en Arte en Historia del Arte con un enfoque en la historia del arte asiático (2003) por la Universidad de Indiana en Bloomington, Indiana, EEUU. Fue archivera en la Biblioteca «Kirishitan Bunko» [archivos cristianos japoneses] e investigadora visitante en el Instituto de Culturas Comparadas, ambos en la Universidad Sophia en Tokio, Japón. Actualmente enseña en las universidades Aichi Shukutoku y Nagoya Gakuin, ambas en Nagoya, Japón. Sus áreas de investigación incluyen la historia del arte cristiano en Asia y la estética interreligiosa.

Cita recomendada de este artículo

N. Frances Hioki (2017). «El encuentro entre cristianos y no cristianos como recurso para una teología comparativa: Un estudio de caso en el Japón del siglo XVI». *Horizontes Decoloniales* 3: pp. 61–90. [Revista digital]. Disponible en: <<http://horizontesdecoloniales.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].





Introducción¹

Investigaciones recientes sobre encuentros interculturales en la primera modernidad — siglos XVI y XVII— demostraron que los registros de los primeros europeos en el este asiático nos ofrecen excelentes modelos para reflexionar sobre diálogos inter-religiosos e interculturales.² Tales relatos ayudan a entender la forma como los sujetos perciben, entienden e interpretan al otro que es radicalmente diferente (Todorov, 1999). De acuerdo con el sinólogo Nicolás Standaert (2000), «Nos vemos tentados a concebir [estos registros] como un ‘laboratorio’ para el estudio de la difusión cultural, la transferencia de conocimiento, el cambio cultural, induciendo mayores profundidades intuitivas para teorías más amplias de interacción cultural» (p. 83).

A decir verdad, fue la agenda colonialista de los imperios europeos —en los siglos XVI y XVII— la que dominó todo intercambio entre europeos y no-europeos. Sin embargo, sus interacciones en el este asiático —especialmente en China y Japón— fueron notoriamente recíprocas si comparadas con casos contemporáneos de América Latina, India y África.³ Sus historias pueden servir como recursos para un caso de estudio sobre cómo se es afectado y transformado por y a

¹ Traducción de Carlos José Beltrán Acero. Originalmente publicado en inglés como Hioki (2011).

² Las reflexiones más recientes acerca de aprendizajes comparativos y diálogos inter-religiosos se encuentran en las obras de Kathryn Tanner (1997) y Francis X. Clooney (2010:). Por su lado, respecto del encuentro intercultural, véase el trabajo de Standaert (2002).

³ Urs Bitterli (1989: 40) reconoce tres modelos de contacto histórico entre las culturas: (a) contactos, (b) colisiones y (c) relaciones. Las relaciones solo ocurren raramente, y existen ejemplos entre el siglo XVI y el XVII en China y Japón, así como en la costa de África occidental. En esa misma época, este no fue el caso en los encuentros entre colonizadores y nativos en las Américas (Todorov, 1999; White, 1991).



través de interacciones con otros radicalmente diferentes en términos de lenguaje, tradición o cosmovisión.

El propósito de este artículo es examinar las interpretaciones misioneras católicorromanas de la religiosidad de Japón —por ejemplo, inclinaciones/disposiciones religiosas, *habitus* litúrgicos— a finales del siglo XVI. Mostraré que muchos misioneros europeos eran atraídos estéticamente hacia el arte Budista japonés y respetaban la devoción popular a Buda, a pesar del hecho de que la Iglesia Católica Romana considerara tal devoción como una forma de idolatría.⁴ Al entender la religiosidad japonesa emergió una paradoja interesante respecto de la visión general de la cultura japonesa por parte de los misioneros. Por un lado, condenaron la tradición religiosa local tildándola de «práctica demoníaca». Por otro lado, admiraban la piedad local y afirmaban que los japoneses poseían una capacidad más profunda para la devoción que los europeos (Valignano, 1954: 204).

Este artículo también busca ofrecer un estudio de caso histórico relacionado a los intentos de la teología comparativa y del diálogo interreligioso. Siguiendo a Francis X. Clooney (2001: 7-12), considero la teología comparativa un camino por el cual se busca un mejor entendimiento de la propia fe a través de reflexiones comparativas, interreligiosas y dialógicas de otras religiones. Al embarcarse en la teología comparativa, los sujetos —por ejemplo, quienes realizan la comparación— están abiertos a la auto-crítica y a la transformación que emerge durante su estudio de otras religiones. En este sentido este estudio implica una investigación sobre cómo el acto de comparar ayudó a los

⁴ Shintoísmo y Budismo fueron dos grandes religiones del siglo XVI y XVII en Japón. El Shintoísmo es la religión nativa japonesa, y en aquel entonces prácticas del Budismo y Shintoísmo coexistían en el cotidiano de la gente; de ahí que muchos japoneses asistieran a ambos, templos budistas y santuarios shintoístas.



misioneros europeos a entender mejor las religiones japonesas y cómo su apreciación de la religiosidad japonesa influyó y transformó sus enfoques hacia los no-cristianos.

Primero explicaré los términos clave de este estudio de caso. Estos son: 1) la noción del «*habitus* litúrgico» (García-Rivera, 2008: 78-86) y 2) las tres categorías interrelacionadas de sentimiento, (re)acción y pensamiento, las cuales son usadas como herramientas para analizar la dinámica del entendimiento cristiano del Otro (Potter, 1967: 19-21).

Segundo, discutiré el contenido de las fuentes primarias seleccionadas. He escogido discutir —de entre un gran número de escritos europeos sobre Japón— los siguientes registros jesuitas: 1) el relato del jesuita portugués Luís Fróis sobre arte budista en *História de Japam* (1981 [1585]) —en adelante citada como «HJ»—;⁵ 2) Otros tratados de Fróis sobre comparaciones entre culturas europea y japonesa como el *Tratado em que se contem muito susintae abreviadamente algumas contradicções e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão* (1955 [1585]); y 3) el texto del visitante jesuita —inspector misionero— Alessandro Valignano (1539-1606), *Sumario de las cosas de Japón* (1954) —en adelante citado como «Sumario»— de la misión en Japón.

En tercer lugar, ofreceré mi análisis de las fuentes primarias enfocando los sentimientos de los misioneros, sus acciones y pensamientos en relación con el Budismo. La dinámica general de la interpretación de los misioneros sobre las tradiciones religiosas japonesas comprende una compleja combinación de inclusivismo y exclusivismo. Esta compleja apreciación estética de la tradición no-cristiana ayudó a transformar el principio misionero jesuita —desde una estrategia misionera con su típico estilo conquista— hacia

⁵ Existe una traducción al alemán y otra al japonés que han sido consultadas para la elaboración del presente escrito. Véase Fróis (1926 [1597] y 2000 [1597]) respectivamente.



uno que respeta la integridad de las costumbres locales y su *habitus*.

Herramientas y Métodos

Hábitus litúrgico

Inicialmente en el discurso jesuita sobre religiones japonesas las descripciones del *habitus* litúrgico de los misioneros europeos son conspicuas por su cualidad y cantidad.⁶ Entiendo por *habitus* un sistema personal de inclinaciones y disposiciones que influencia el sentimiento y reacciones en relación con la experiencia. Alejandro García-Rivera y Thomas Scirghi exploran esta noción de *habitus* en términos de estética religiosa, en *Living Beauty: The Art of Liturgy* (2008). Scirghi ofrece una definición de *habitus* litúrgico, «el desarrollo de una disposición elevada hacia la adoración,» en la cual una práctica continua de fe cultiva una disposición más elevada hacia la experiencia religiosa (Scirghi, 2008: 108–109).

Siguiendo esta definición, García-Rivera reflexiona sobre la cuestión de las distinciones y similitudes culturales/religiosas en el *habitus* litúrgico. La religión y la cultura ejercen gran influencia en la formación del *habitus* de una persona; por lo tanto, cuando dos personas adhieren a diferentes religiones la forma explícita de su devoción es naturalmente diferente. Sin embargo, al mismo tiempo, existe algo similar a lo largo de los diferentes *habitus* litúrgicos de las personas que trasciende las fronteras entre las religiones. En este sentido, García-Rivera se refiere a la

⁶ Sobre la idea medieval sobre el *habitus* véase Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 50-55 (1947 [1485]). Para un recuento de la historia del *habitus* véase Sang Hyun Lee (2000: 15-46). Para una comprensión sociológica de *habitus* véase Pierre Bourdieu (1990: 52–65).



observación de Pablo sobre la devoción pagana en el areópago ateniense, descrito en Hechos 17.22-28, en donde Pablo elogia a los atenienses, «veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad» (Hch 17.22). ¿Significa esto que Pablo aceptó ciertos aspectos de las religiones no-cristianas? Según García-Rivera (2008), interpretando este pasaje,

El Pablo del Areópago parece decirnos que la cultura y la sociedad existen como un regalo de Dios para cada nación y raza, y por este medio “puede avanzarse como a tientas en su búsqueda, y quizás encontrarlo.” Resulta interesante, pues, que este avanzar a tientas y esta búsqueda ocurre mientras Dios “no está distante de cada uno de nosotros/as”. En otras palabras, Pablo sugiere que la cultura humana existe como un medio para ser sensible al Misterio divino (p. 79).⁷

Para los cristianos observar y reflexionar sobre el *habitus* de personas que siguen otras religiones es una forma de apreciar como Dios otorgó el don de la devoción a todas las personas, y como cada nación y raza lo buscan, cada una de formas increíblemente creativas y hermosas. Como mostraré más adelante, para los jesuitas en Japón, el proceso de interpretar el *habitus* litúrgico local implicó el reconocimiento de las distinciones y similitudes entre sí. Además de ser desafiados a entender el significado simbólico y la lógica por detrás de las prácticas budistas, su experiencia también los desafió para explorar su sensibilidad estética y cultivar así un corazón abierto a reconocer la belleza de las tradiciones no-cristianas.

⁷ Al respecto, véase también la referencia a Hechos 17 por parte de Clooney (2010: 25).



Sentimiento, (Re)acción, Pensamiento

En términos teóricos, la predicación de Pablo en el Areópago —como ya fue referido— puede ser considerada desde cuatro áreas: su sentimiento primario, (re)acción, pensamiento y su posterior acción hacia los ritos no-cristianos en Atenas.

En primer lugar, Pablo expresó su sentimiento hacia los santuarios dedicados a los dioses locales. Él dijo: «Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad» (Hch 17.22 BJ).

En segundo lugar, reaccionó frente a los ritos atenienses de la siguiente forma: «El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra, no habita en santuarios fabricados por manos humanas» (Hch 17.24 BJ).

En tercer lugar, ofreció una interpretación teológica de la piedad pagana, de la siguiente manera:

El creó, de un solo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra fijando los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros (Hch 17.26-27 BJ).

En cuarto lugar, Pablo instó a los atenienses a arrepentirse de su ignorancia; siendo que Dios estableció el día en que juzgará al mundo con justicia (Hch 17.31).

En relación con el discurso de Pablo a los atenienses, cabe destacar que el filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce relacionó las tres ciencias normativas tradicionales de la estética, la ética y la lógica al sentimiento, la acción y el pensamiento, los tres elementos sobre los cuales basamos



nuestra comprensión de la experiencia (Potter, 1967: 19).⁸ La estética provee normas para evaluar las cualidades del sentimiento; la ética ofrece normas por las cuales la acción se juzga; y la lógica permite establecer normas para argumentos y procedimientos a ser adoptados. Los tres constituyen un triple sistema y son independientes. A la luz de esta tríada de Peirce es posible interpretar el pasaje de Hechos como mostrando que el pensamiento de Pablo se había desarrollado desde su sentimiento e impresión por el santuario ateniense. En este caso, el sentimiento primario del Apóstol fue positivo. De ahí en adelante, él desarrolló la intuición teológica de que Dios habría creado fronteras entre las regiones de modo que las personas buscaran a Dios a su propio modo. Más exactamente, su intuición fue la síntesis del sentimiento positivo hacia la devoción ateniense y la reacción negativa hacia los ídolos paganos. Pablo prosiguió explicando el evangelio a los atenienses reconociendo en su consciencia que ellos eran seres humanos iguales creados por Dios y que no estaban lejos de Dios.

Fuentes

A la luz de las herramientas analíticas expuestas, discuto ahora el contenido de las fuentes primarias seleccionadas, usando las categorías de Peirce de sentimiento, (re)acción, y pensamiento. Desde el rico corpus de los relatos jesuitas, las cartas y los escritos sobre la misión en el Japón, en este estudio investigo tres documentos. El autor de los primeros dos documentos es Luís Fróis, quien fue de Portugal a Japón en 1563. De acuerdo con la biografía de su vida escrita por J. F. Schütte, antes de entrar en la Compañía de Jesús, el joven Fróis había trabajado como escriba en la corte real en

⁸ Para Peirce, la filosofía consistía en fenomenología (percepción), ciencias normativas, y metafísica (Potter, 1967: 8).



Lisboa.⁹ Probablemente por causa de la práctica adquirida en su carrera secular, Fróis se convirtió rápidamente en uno de los escritores más exhaustivos al respecto de Japón. El primer documento es el impresionante reporte de Fróis sobre los templos budistas en Miyako (Kyoto), originalmente escrito en 1565 (Lyra 1972 [1598]: 177-181).¹⁰ Años después, a mediados de 1580, Fróis reivindicó una versión revisada del mismo relato para la *HJ* (1981 [1597]), su obra de varios volúmenes sobre la historia del Japón. Para la discusión usaré principalmente el texto de *HJ* con referencias al texto original de 1565. Comparando los respectivos capítulos se puede percibir que mientras el contenido principal permaneció sin cambios a lo largo de 20 años, en *HJ* el entusiasmo y afecto hacia las prácticas paganas se había moderado.

El segundo documento es su capítulo sobre religiones en el *Tratado em que se contem muito susintae abreviadamente algumas contradições e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão*, el cual había sido escrito en 1585.¹¹ Para esta época Fróis sabía suficiente de lenguaje y cultura japonesas como para presentar una comparación más objetiva y detallada entre las culturas Europea y japonesa. Algunos académicos creen que este tratado debió haberse publicado en Europa, aunque no hay evidencia que lo indique (Matsuda, 1983: 12).

⁹ Sobre la biografía de Fróis, véase la introducción de Schütte en Fróis (1955 [1585]: 10-19). Véase también la sección sobre fuentes en Haruko Nawata Ward (2009: 17-28).

¹⁰ Existe una traducción al japonés que fue consultada para la elaboración de este artículo. Véase Lyra (1988-1997 [1598]).

¹¹ Existe una traducción francesa del tratado con un breve prefacio de Claude Lévi-Strauss, la cual fue consultada para la escritura de este artículo. Véase Fróis, Luís (1998 [1585]).



El tercer documento fue escrito por Alessandro Valignano, el cual llegó a Japón en 1579 como el *Visitor* (inspector) de las misiones jesuitas en «las Indias», lo cual incluía todos los territorios al este de la India.¹² El *Sumario* (1954) de Valignano sobre la misión en Japón fue un logro destacado que determinó la dirección de la misión jesuita inicial en el este asiático. En él, el *Visitor* se aparta del método de la misión de sus predecesores y argumenta que los misioneros europeos deberían adaptarse a las costumbres japonesas (Valignano, 1954: 204).¹³ A pesar de que el *Sumario* es anterior al manuscrito existente del tratado cultural de Fróis, el traductor japonés de ambas obras, Kiichi Matsuda (1983: 10) considera bastante probable que Valignano haya recibido información de Fróis, porque el contenido de las dos obras se sobrepone en muchos lugares.

Sentimiento: Luís Fróis y su impresión de los templos japoneses

El capítulo 58 de la *HJ* de Luís Fróis, titulado «Sobre las cosas para ver en la ciudad de Miyako y sus alrededores» (1981 [1597]: 20), es una fuente importante desde la cual podemos suponer las observaciones jesuitas de la cultura japonesa, especialmente su gusto poco común de la belleza de la arquitectura budista. Fróis comienza su capítulo aclarando que las iglesias europeas son mucho más grandes, más ricas y fuertes que los templos japoneses. Escribe que la mayor grandeza de la arquitectura europea es incomparable a cualquier cosa en Japón, pero que los japoneses están

¹² Para una corta revisión sobre la vida de Valignano véase el trabajo de Andrew C. Ross (1994: 32–46). Para un estudio profundo sobre su estrategia misionera véase las obras de Joseph F. Moran (1993) y Schütte (1980-1985).

¹³ Existe una versión en japonés traducida por Matsuda (Valignano, 1973).



bastante satisfechos con su arquitectura y una parte de ella es ciertamente digna de consideración. Es posible que para escribir este capítulo Fróis necesitara primero declarar la superioridad de la cultura europea y del mundo católico romano para evadir la mirada crítica de la censura eclesiástica. En efecto, algunos de sus superiores consideraban que sus recientes relatos incluían «relatos no edificantes» para los lectores en Europa.¹⁴ A pesar de la posibilidad de censura, en términos generales el capítulo de Fróis avanza describiendo ampliamente y con cándida admiración la belleza de los templos budistas.

Algunos de los reportes más coloridos versan sobre sus visitas a *Tofuku-ji*, *Sanjusangendo*, y *Chion-in*. Todos estos son templos budistas que permanecen inalterados hasta hoy en Kyoto. Sobre *Tofuku-ji*, Fróis (1981 [1597]) escribe:

el templo es muy noble y antiguo y su recinto está rodeado por una buena cantidad de hermosos árboles de formas curiosas. Hay varias salas de adoración dentro del recinto, incluyendo los tres salones principales sobre la colina que son especialmente grandiosos y maravillosos (pp. 22-23).¹⁵

El autor también agrega:

En uno de los salones principales, hay estatuas representando algunos de los cinco discípulos de Buda. Tales estatuas son estupenda y habilidosamente hechas de modo que se uno entra en el salón sin saber, uno puede pensar que están vivos. Las estatuas

¹⁴ Sobre los editores romanos que «cortaron tan despiadadamente» las alabanzas de Fróis acerca de los templos paganos, véase Boxer (1951: 49).

¹⁵ Quisiera agradecer al Padre Luis Ferreira do Amaral, SJ, por su gentileza en ayudarme con las traducciones de manuscritos en portugués y castellano durante la escritura de este artículo.



parecen Indios ermitaños. Pero rápidamente se asemejan a una casa dedicada al Diablo. Tales figuras causan más horror que devoción (Fróis, 1981 [1597]: 24).

Al respecto de la descripción de *Sanjusangen-do*, Fróis hizo algunos cambios con respecto al reporte original, y estos están consignados en la *HJ*. En la versión original había escrito:

la estatua *Amida* principal en medio del salón del templo es bellamente bañada en oro, y la obra sobrepasa en finura a las obras de los artesanos en Flanders. Además de la estatua principal, existen mil estatuas en tamaño natural de Kannon en el salón principal, todas bañadas en el más fino oro desde la cabeza hasta los pies. Al mirar alrededor del salón es difícil resistir al encanto de su brillo. Estas estatuas son extremadamente elegantes, y si el edificio no fuera un templo de Amida sería muy apropiado imaginar y contemplar la ‘jerarquía angelical celestial [*ordés, & gerarchias angélicas*]’ en este lugar (Lyra, 1972 [1598]: 180-181v.).

Al leer estos relatos los lectores modernos pueden sorprenderse por la peculiaridad de Fróis —quien predicaba que los convertidos japoneses debían abandonar todos los ídolos paganos— al acordarse de la jerarquía angelical frente a los mil ídolos dorados. De hecho, posteriormente, cuando reivindicó este relato para la *HJ*, acabó editando la parte en la que se refería a los ángeles. No obstante, incluso en el manuscrito revisado, su fascinación por las mil estatuas budistas en *Sanjusangen-do* es palpable. Llegó incluso a escribir que «observar estas estatuas increíbles es algo extremadamente impresionante» (Fróis, 1981 [1597]: 22).



En *Chion-in*, Fróis y su colega Gasper Viela escucharon la homilía dada por un monje budista de alto rango. Estaban muy curiosos para ver como un monje budista les predicaba a sus fieles. Al principio Fróis y Viela estaban avergonzados pues habían tenido que aguantar un largo ritual y oraciones budistas antes de recibir la homilía. Sin embargo las observaciones de Fróis fueron bastante detalladas. Escribió que durante el ritual toda la congregación se arrodilló en el suelo y oraron a Amida Buda por más de una hora con la más solemne y piadosa reverencia. En seguida, al sonido del gong la congregación entonó «*Namu Amida but* (Namuamidabutsu)» (Fróis, 1981 [1597]: 30-31) con voces extáticas, y algunos de ellos inclusive con lágrimas en sus ojos.¹⁶ Finalmente el predicador apareció. Tenía 45 años aproximadamente y era de hermoso talante y de atractivos modales. Su voz, su madurez, la gentileza de sus palabras y su expresión corporal, y las acciones que realizó durante su homilía fueron realmente impresionantes para Fróis. Su homilía fue realizada de tal modo que aquellos que escuchaban estaban asombrados por su técnica y su forma de proceder (Fróis, 1981 [1597]: 32).

(Re)acción: Comparación entre los ritos japoneses y el catolicismo romano

Más de 20 años después de la primera experiencia de los templos de Kyoto, Fróis —un misionero veterano ya para la fecha— escribió un tratado comparando las culturas japonesa y europea. Para esta época él ya había visto muchos otros templos japoneses, sitios sagrados y rituales religiosos. Entre los relatos iniciales discutidos arriba y este tratado hay un claro contraste en el estilo de escritura. En sus reportes

¹⁶ *Namuabimdabutsu* es el cántico central de la devoción del budismo de la tierra pura y significa «Me encomiendo a la infinita compasión de Amida Buda».



iniciales sobre arte japonés, Fróis y sus colegas tendían a usar adjetivos inflados como «muy fino», «grandioso», «extraordinario», y «perfecto». En contraste, en sus tratados sobre comparación cultural, Fróis adoptó un estilo sistemático detallado; su tono más general es suelto y objetivo, y ya no hay un uso extenso de superlativos tal y como aparecían en sus relatos o en su *HJ*.

El tratado consiste de 14 capítulos cortos. Compara las culturas japonesa y europea sobre asuntos amplios tales como la gente y sus costumbres, el comportamiento de los niños, las religiones, el arte, el drama, la comida, la administración de la guerra, la medicina, los edificios. Fróis (1955 [1585]) comienza su capítulo sobre «templos, pintura y las cuestiones sobre culto y religión» de esta forma:

1. Nuestras iglesias son largas y estrechas; los templos japoneses son amplios y cortos.
2. Nuestras [iglesias cristianas] tienen coros altos, y hay bancos o sillas para sentarse; los monjes budistas oran ante el altar sentados en *tatamis* [*tatami*, la estera japonesa de paja] (p. 162).

Sobre las imágenes religiosas escribió:

5. Nuestras pinturas son, sobre todo, retablos pintados; en los templos budistas se trata de imágenes grabadas.
6. Nosotros usamos muchos colores; ellos recubren sus estatuas en oro.
7. Las nuestras están hechas todas a la altura natural; algunas de las de ellos son tan altas que parecen gigantes (Fróis, 1955 [1585]: 162-164).

En el numeral 8 Fróis (1955 [1585]) revela su juicio sobre las imágenes religiosas:



8. Las nuestras son hermosas y conducen a la devoción; las de ellos son terribles y miedosas, con figuras de demonios incandescentes (p. 164).

El capítulo continua hasta el numeral 30 de la misma forma; algunas veces las observaciones de Fróis son agudas, pero otras veces su entendimiento es escaso. A lo largo del tratado mantiene un tono objetivo, pero ocasionalmente introduce juicios de valor retratando las religiones japonesas como corruptas y engreídas:

25. Con nosotros, alguien que cambia su fe religiosa es considerado un apóstata y renegado; en Japón, se cambia su propia fe cuantas veces se desee y sin ninguna vergüenza (Fróis, 1955 [1585]: 166).

Y agrega:

30. Nuestro prelado viaja en mula; en Japón, en una silla de manos (Fróis, 1955 [1585]: 168).

En lo que respecta al tratado parece que la reacción de Fróis frente a las religiones japonesas en términos generales tiende a ser negativa. Tiene, al mismo tiempo, impresiones muy positivas del arte y rituales budistas, pero estos sentimientos positivos parecen haberse atenuado con el tiempo. Matsuda (1983: 11) ha comentado que el estilo de la comparación cultural del tratado es demasiado desprendido para considerarse que fuera del mismo autor de *HJ*. Sin embargo, sobre este punto Schütte —en su introducción a la traducción de la obra de Fróis (1955 [1585]: 3-10)— ha demostrado que existe suficiente evidencia para determinar que el tratado es también de autoría de Fróis. El tono desprendido poco característico del texto es comprensible si el tratado hubiese tenido una función apologética —especialmente para el uso de misioneros que le predicaban a los japoneses sobre la superioridad del cristianismo sobre el



budismo. El formato de comparación fue efectivo en este propósito pues le permitió a Fróis ofrecer a sus lectores un extenso material analizado.

Pensamiento: El sumario del inspector jesuita

Alessandro Valignano completó su *Sumario de las Cosas de Japón* en 1583. En esa obra el inspector de la misión en el Japón expresó su juicio sobre las costumbres y las religiones japonesas, así como delineó también un principio misionero concreto sobre cómo tratar con los japoneses. Como ya se ha mencionado, los académicos creen que al escribir el *Sumario* Valignano se basó no solo en sus propias experiencias de vida en el Japón, sino que también en información de Fróis y otros misioneros. En este sentido, sus capítulos sobre religiones locales y el *habitus* de las personas puede ser considerado como un sumario de experiencia jesuita acumulada en el Japón.

En el *Sumario* Valignano argumenta en favor de las ventajas de un método misionero que sea respetuoso de las costumbres locales. También aboga por la educación del clero local. Reconoció que los japoneses poseen maneras y costumbres superiores. No obstante, al mismo tiempo arguyó que las enseñanzas de los monjes budistas y su idolatría habían contaminado la buena naturaleza del pueblo (Valignano, 1954: 25). Valignano argumentó afirmando existir enormes diferencias entre los japoneses y los europeos, incluyendo sus gustos y disgustos sobre ciertas comidas, colores y música. Valignano (1954) escribe:

Las siete razones expresan el tamaño y lo natural de la contradicción o divergencia entre los japoneses y el resto de naciones en su estilo de vida, su alimentación, y la forma como se relacionan unos con otros, en su lenguaje, y en el resto de las cosas, incluso en los



sentidos naturales, como ya se ha dicho, de modo que se necesita de mucha gracia de Nuestro Señor, con especial cuidado por parte de los Superiores, para que se unan, especialmente debido al hecho de que los japoneses son muy cuidadosos y asiduos en sus costumbres, y a las personas de Europa les cuesta mucho acostumbrarse a estas cosas (pp. 136-137).

Argumenta más adelante que para mantener unidad entre japoneses y europeos estos últimos deben acostumbrarse a los usos locales. Al hacerlo, Valignano (1954) arguye, la misión japonesa llevará más fruto que en cualquier otro lugar, pues «los japoneses son inclinados por naturaleza hacia la religión y la reverencia, y siempre obedecen a su clero» (p. 132).

El capítulo 17 del *Sumario* trata del *habitus* religioso. Al inicio del capítulo Valignano (1954) escribe:

Su vocación e inclinación hacia la religión, a pesar de que ellos sean gentiles, es tan grande en ellos que hay numerosos monjes budistas, como he dicho, en todas las sectas y congregaciones. Estas sectas y congregaciones han alcanzado todas la más alta de las dignidades, como se ha dicho, debido a la profunda veneración e inclinación que los japoneses poseen hacia la religión, y la misma [actitud] la vemos, por experiencia, hacia nuestra propia [religión] (p. 203).

Valignano también reconoció que los jóvenes japoneses estaban particularmente aptos para la vida religiosa. Así, evaluó su potencial en los siguientes términos: «Una vez que el verdadero espíritu habita en sus corazones, como se ha dicho, ellos demuestran una disposición superior que la nuestra, pues a nosotros nos cuesta mucho lo que para ellos viene con naturalidad» (Valignano, 1954: 204). Valignano



(1954) también relacionó el valor del *habitus* litúrgico japonés con la prosperidad del budismo, y escribió:

Los monjes budistas han conducido a todas sus sectas de forma tan prudente y con tal orden que han logrado alcanzar suprema autoridad y dignidad entre los japoneses, construyendo muchas universidades grandes, y templos y monasterios tan magníficos, alcanzando ingresos tan altos, que han llegado a poseer lo mejor de todo lo que existe en el Japón (pp. 205-206).

Lo interesante en sus apuntes es que Valignano consideró la cualidad del *habitus* litúrgico independiente de la adherencia religiosa. En otras palabras, si la persona es budista o cristiana, su disposición para la fe sería compatible. En este sentido, el *habitus* litúrgico traspasaba las fronteras según Valignano. El Inspector [Visitor] abogaba por la ordenación de los japoneses, en parte porque creía que el *habitus* nativo sería valioso frente a los convertidos al cristianismo, y algunos convertidos serían incluso más piadosos que los europeos.

Análisis

Hasta donde hemos visto, la dinámica del entendimiento de los jesuitas sobre las religiones japonesas envolvía una apreciación estética, una reacción dogmática y una interpretación de su *habitus*. Los misioneros consideraban los edificios budistas como obras magníficas y estaban profundamente impresionados por el número de monjes doctos y creyentes piadosos. Aunque otros reportes jesuitas contemporáneos están más allá del objetivo de este estudio, muchos de ellos concuerdan en el apelo estético de la tradición japonesa. La personalidad y el estilo de Fróis contrastaba radicalmente con Valignano; el primero era



apasionado y tendía a exagerar su experiencia, mientras que el segundo era más lógico y especulativo. Valignano resaltó los escritos de Fróis en el reporte anual de 1587:

Y puesto que el Padre referido [Fróis] se inclina en demasía a escribir de forma extensa y completa, sin ningún cuidado de constatar si lo que dice es o no verdadero, o qué decide registrar o no registrar, no me pareció que yo pudiera simplemente reenviar las referidas cartas sin alteración (Moran, 1993: 35–36).

Hoy se pueden visitar los mismos templos en Kyoto como Fróis lo hizo. Podemos ver que sus observaciones eran precisas aunque algunas veces haya malentendido el significado de la iconografía budista frente a las estatuas y otros objetos de arte que allí se encuentran.

Sin embargo, en las citas arriba referidas, incluso Valignano parece haberse conmovido por los logros culturales de los japoneses y por la alta reverencia de la población local con respecto al clero budista. Su aprecio por la tradición japonesa se extendió más allá de las características del arte budista incluyendo también la disposición interna del pueblo.

Después de su experiencia de vivir en Japón, Fróis se enroló en un proyecto de comparación de las culturas europea y japonesa. Estas comparaciones le proveyeron de una herramienta efectiva para explicar la cultura japonesa a otros europeos. Sin embargo su aceptación inicial del aspecto estético de la tradición local se reorientó hacia un rechazo de los ritos paganos. La reacción general de los misioneros hacia el arte budista no fue diferente a la de otros cristianos con respecto a las culturas locales de tantos otros lugares a donde estos viajaron: rechazaron las imágenes grabadas como ídolos y condenaron la moral «corrupta» de las sociedades no-cristianas. De todas formas, el acto de comparación como tal



fue un proceso desprendido y objetivo de aprendizaje que con seguridad ayudó a los misioneros a profundizar en su entendimiento del Otro.

Finalmente, Valignano forjó un principio misionero innovador que respetó y se acomodó a las tradiciones locales. Es posible que el inspector jesuita se abstuviese de ordenar la destrucción masiva del budismo simplemente porque se abrió a la cualidad estética del arte budista. A decir verdad, el enfoque católico romano hacia otras religiones fue muy diferente en India, en donde Valignano también sirvió como inspector.¹⁷ Respecto de la situación en India en el siglo XVI el concilio eclesiástico de Goa declaró que «todos los templos en territorio controlado por los portugueses deberán ser demolidos» (Boxer, 1997: 163). En comparación con la destrucción de templos hindúes en la India, Japón y China, el enfoque de los jesuitas hacia las imágenes no-cristianas fue mucho más tolerante y respetuoso de las tradiciones de fe locales.¹⁸

Mucho se ha dicho sobre su principio misionero de adaptación cultural en el Japón, pero podría dedicarse más atención a todo el proceso y la dinámica inherentes a sus interpretaciones de la cultura y el pueblo japonés. Fue particularmente especial en su estadía en el Japón el hecho de que experimentara la radiante experiencia local tal como ella era, impasible frente a los destructivos poderes coloniales. Así, Valignano reconoció que la fuente creativa del

¹⁷ El enfoque tradicional de la Iglesia Católica Romana hacia los templos paganos era una mezcla de preservación y destrucción. En el siglo XVI el Papa Gregorio el Grande escribió sobre los templos Anglosajones en Inglaterra de la siguiente manera: «Los templos de ídolos en esa nación no deben ser destruidos: Pero los ídolos que allí se encuentran sí deben ser destruidos» (Bevans y Schroeder, 2004: 123).

¹⁸ Sobre la comparación de las misiones en la India y el Japón con relación a la idolatría véase el trabajo de Masakazu Asami (2009), especialmente el capítulo 2.



arte budista era la piedad popular, y llegó a creer que una vez que la gente se convirtiera al cristianismo, ellos construirían hermosas iglesias en lugar de los templos paganos.

Hasta aquí he discutido interacciones entre misioneros europeos cristianos y los «gentiles» de Japón. En vista del amplio contexto de la historia de la misión global, me gustaría aquí levantar dos asuntos para una discusión adicional. Uno de ellos se relaciona con el resultado de las primeras misiones jesuitas en el Japón y el impacto del imperativo iconoclasta sobre los japoneses convertidos. El otro asunto se relaciona con las diferencias en los enfoques jesuitas hacia la cultura local, dependiendo de las regiones donde trabajaron.

A pesar de la política misionera de Valignano —la cual fue innovadora en cuanto promovió la adecuación cultural— las primeras misiones católicas romanas en Japón terminaron en frustración. Habiendo sido testigos durante décadas de la rápida expansión de la Iglesia Católica Romana, a finales del siglo XVI las autoridades japonesas —las cuales emergieran de un largo periodo de guerra doméstica y unificación del país— implementaron una política anti-cristiana. Luego, a principios del siglo XVII, el gobierno central dirigido por el *shogun* Tokugawa expulsó a todos los misioneros cristianos y barrió al cristianismo a lo largo del país. La actitud xenófoba de Tokugawa culminó en la política japonesa de *sakoku* [cierre de fronteras] de 1639, resultando en la retirada de todo el comercio europeo, con excepción de la Compañía Alemana de la India Oriental. La posesión de productos occidentales —incluyendo libros y arte— fue estrictamente prohibida.¹⁹

¹⁹ Sobre la política del *sakoku* de Japón, véanse las obras de Boxer (1951: 308–397) y de John Whitney Hall (1991: 5–6, 368–372).



También es importante notar que incluso cuando a los misioneros se les permitía predicar y evangelizar libremente, la educación del clero japonés no fue tan exitosa como Valignano había predicho. Los problemas resultaron sobre todo de las diferencias culturales pedagógicas y de aprendizaje, así como las dificultades experimentadas por los seminaristas japoneses al aprender el Latín y la cultura occidental. En 1601, más de 20 años después de la fundación del seminario local, 4 sacerdotes japoneses fueron ordenados. Estos eran jesuitas japoneses que habían sido enviados a Europa como miembros de la embajada japonesa a Roma (Moran, 1993: 161–177).

Uno de los catalizadores por detrás de la política japonesa de «cierre de fronteras» y su rechazo extremo de los occidentales fue su temor a los conquistadores coloniales. Las autoridades sospecharon que los españoles tenían interés en colonizar la isla de Japón, como se había visto en su conquista de las Filipinas. Del mismo modo, los gobernadores japoneses llegaron a considerar a los cristianos japoneses como una secta religiosa peligrosa que podía eventualmente amenazar las autoridades gobernantes. Algunos convertidos japoneses al cristianismo perturbaron el equilibrio de la vida de comunidades locales actuando violentamente contra no-cristianos. Hubo una serie de incidentes adversos, especialmente en la isla sureña de Kyushu, donde un grupo de cristianos japoneses atacó templos y monjes y quemó y depredó edificios y estatuas (Shimizu, 2002: 171–175).

En los documentos revisados de la misión en Japón la destrucción de ídolos paganos no fue considerada como una obligación cristiana.²⁰ Especialmente en el primer documento

²⁰ En algunas parte de China, la destrucción de los objetos devocionales no cristianos —sobre todo estatuas— era un imperativo que formaba parte del proceso de recibir el bautismo (Brockey, 2007: 316).



escrito por Fróis queda claro que el jesuita estaba disfrutando completamente de su visita a los templos budistas, deleitando sus ojos con los hermosos edificios y jardines que allí se encontraban. No obstante, los misioneros animaron a los cristianos japoneses a destruir todas las imágenes religiosas que antiguamente habían adorado. Cualquier aprecio por el arte budista estaba en conflicto con lo que asumieron como la actitud cristiana ortodoxa hacia las religiones no-cristianas.

Las historias de misión de otras partes del mundo parecen revelar que, además de desacuerdos formales en términos de doctrina, hubo al menos dos causas importantes para las tensiones en la relación entre cristianos y no-cristianos: (a) intrusiones por parte de poderes político-militares, y (b) rechazo agresivo cristiano de imágenes no-cristianas.

Tzvetan Todorov ilustra en su *The Conquest of America* (1999: 128) como el conquistador español Hernán Cortés atacó y destruyó el reino azteca, a pesar del hecho de haber reconocido ampliamente los brillantes logros de la cultura azteca. Todorov (1999) destaca que cuando Cortés comparó las ciudades aztecas y españolas, «la comparación siempre favoreció a Méjico» (p. 128). En su visión, Cortés fue capaz de reconocer la belleza externa de la cultura local, pero no pudo ver la belleza del pueblo que la había creado (Todorov, 1999: 129). Podríamos decir también que la avaricia colonial arruinó su experiencia primaria con las ciudades aztecas. La vista de las prósperas ciudades aztecas no hizo más que alimentar la motivación de los conquistadores coloniales para el saqueo y la aniquilación de la cultura de los Otros, en lugar de desear preservarlas.



Conclusión

En este artículo he esbozado el proceso a través del cual los misioneros cristianos interpretaron el budismo japonés en el siglo XVI a la luz de tres instancias interconectadas: impacto estético (sentimiento), acción, y pensamiento. En cuanto al sentimiento, los jesuitas estaban profundamente impresionados por el *habitus* litúrgico de los japoneses – especialmente la disposición natural de las personas y su éxito en crear edificios magníficos para la adoración. Sin embargo, en términos de acción los misioneros reaccionaron negativamente frente al arte budista rechazándolo como grabados de imágenes paganas. Luego, sintetizando ese sentimiento positivo y la reacción positiva, Valignano desarrolló la afirmación de que los japoneses eran personas inclinadas hacia asuntos religiosos. Los misioneros no le permitieron a los japoneses convertidos conservar sus antiguas estatuas budistas, pero sí deseaban que los cristianos japoneses preservaran su inclinación hacia la adoración.

Con relación al tema de las imágenes grabadas me gustaría mencionar que el asunto de la idolatría es aún mordaz y pertinente al abordar la cuestión del diálogo inter-religioso hoy. En mi opinión, incluso en las situaciones actuales, las reacciones cristianas frente a las imágenes religiosas no-cristianas son generalmente similares a las de aquellos primeros misioneros modernos. Como sucedió en el siglo XVI, hoy muchos cristianos se deparan con otras religiones primero en términos de sus imágenes religiosas, su arquitectura, música y liturgias. Para facilitar un fructífero diálogo inter-religioso en circunstancias de la vida cotidiana, sería necesario una nueva teología cristiana del arte que abarque plenamente la experiencia de lo bello creado por no-cristianos.



Este estudio de caso basado en los documentos jesuitas de principios de la modernidad en Japón destaca el significado del impacto estético en el proceso de desarrollo de aprendizaje inter-cultural e inter-religioso. La apertura estética es crucial para que el *Yo* pueda apreciar y amar la belleza del *Otro*. Las comparaciones contribuyen con este proceso al proveer una herramienta para profundizar su conocimiento del *Otro*, así como de *Sí* mismo. Del mismo modo se ha considerado que el caso japonés presentado podría haber sido un caso aislado, y que los mismos temas podrían no aplicar a casos en donde otros elementos —tales como intereses económicos, un imperativo iconoclasta, o prejuicios raciales/culturales— hayan eclipsado el «terreno medio» en el que, de otra forma, toman lugar las interacciones inter-religiosas e inter-culturales.

Es muy importante notar aquí que nuestros sentimientos, acciones y pensamientos están ligados a contextos. Desde un punto de vista histórico, el caso de Japón fue probablemente uno de los encuentros inter-culturales más felices ya que ambas partes interactuaron en medio de paz y equidad sin sucumbir al uso de la fuerza. Me parece que la lección más importante que nos deja este ejemplo histórico es que, como Pablo en medio de los atenienses, los jesuitas en Japón reconocieron la gran devoción de los japoneses. A través de su experiencia directa con el arte y prácticas budistas los misioneros obtuvieron nuevas percepciones: que el *habitus* litúrgico podría atravesar fronteras en las que la disposición hacia lo sagrado se mostraba como una dádiva que Dios había plantado en todos los seres humanos. Al mismo tiempo, que cada *habitus* refinado de cada persona debería ser reconocido en igualdad de condiciones, sin importar la naturaleza de su pertenencia religiosa.



Referencias bibliográficas

- Aquinas, Thomas (1947 [1485]). *Summa Theologica*, traducción de los Padres Dominicos de la Provincia Inglesa. Nueva York, NY: Benziger.
- Asami, Masakazu (2009). *Kirishitan-Jidai no Guzo-suhai* [Idolatry in the early Christian period in Japan]. Tókió: Tokyo University Press.
- Bevans, Stephen B. and Roger P. Schroeder (2004). *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Nueva York, NY: Orbis Books.
- Bitterli, Urs. (1989). *Cultures in Conflict*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1990). «Structures, *Habitus*, Practices». En: *The Logic of Practice*, traducido por Richard Nice. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 52-65.
- Boxer, Charles Ralf (1951). *The Christian Century in Japan: 1549–1650*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Boxer, Charles Ralf (1997). «A Note on Portuguese Missionary Methods in the Far East: Sixteenth to Eighteenth Centuries». En: *Christianity and Missions: 1450–1800*, editado por James Sylvester Cummins («An Expanding World» Series # 28). Brookfield, VT: Ashgate, pp. 161-174.
- Brockey, Liam Matthew (2007). *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Clooney, Francis X. (2001). *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*. Nueva York, NY: Oxford University Press.



- Clooney, Francis X. (2010). *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Fróis, Luís (1926 [1597]). *Die Geschichte Japans (1549–1578)*, traducción de Georg Schurhammer y Ernst Arthur Voretzsch. Leipzig: Asia Major.
- Fróis, Luís (1955 [1585]). *Kulturgegensätze Europa-Japan, - Tratado em que se contem muito susintae abreviadamente algumas contradicções e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão*, editado y traducido por Josef Franz Schütte. Tóquio: Sophia University Press.
- Fróis, Luís (1981 [1597]). *História de Japam, Vol. 2*, editado por José Wicki. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa.
- Fróis, Luís (1998 [1585]). *Européens & Japonais: Traité sur les contradictions & différences de mœurs*, traducción de Xavier de Castro. Paris: Chandeigne.
- Fróis, Luís (2000 [1597]). *Kan'yaku Fróis Nihon-shi* [Historia de Japón de Fróis], traducción de Kiichi Matsuda y Momota Kawasaki (Edición Chuko-bunko). Tóquio: Chūō Kōron Shinsha.
- García-Rivera, Alejandro (2008). «In Whom We Live and Move and Have Our Being». En: *Living Beauty: The Art of Liturgy*, Alejandro García-Rivera y Thomas Scirghi. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, pp. 73-102.
- Hall, John Whitney, ed. (1991). *The Cambridge History of Japan, Vol. 4: Early Modern Japan*. Nueva York, NY: Cambridge University Press.
- Hioki, N. Frances (2011). «Early Christian/Non-Christian Encounters as Comparative Theological Resources: A Case in Sixteenth-century Japan.» *Journal of Inter-Religious Dialogue* 5, N° 2. Disponible en: <<http://irdialogue.org/>>



wp-content/uploads/2011/02/Early-Christian-Non-Christian-Encounters-Hioki.pdf>.

Lee, Sang Hyun (2000). *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lyra, Manoel de (1972 [1598]). *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India & Europa, des do anno de 1549 até anno de 1580*, Vol. 1. Evora. [Facsimile reprint]. Tóquio: Tenri Daigaku Press.

Lyra, Manoel de (1988–1997 [1598]). *Juroku-junana-seiki Iezusukai Nihon Hokoku-shu* [Reportes de jesuitas en Japón en los siglos XVI y XVII], traducción de Kiichi Matsuda. Kyoto: Doho-sha Shuppan.

Matsuda, Kiichi, Trad. (1983). *Furoisu no Nihon oboegaki: Nihon to Yōroppa no fūshū no chigai* [El reporte japonés de Fróis: Diferencia de aprendizaje de Japón y Europa]. Tóquio: Chūō Kōron-sha.

Moran, Joseph F. (1993). *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*. Nueva York, NY: Routledge,.

Nawata Ward, Haruko (2009). *Women Religious Leaders in Japan's Christian Century, 1549–1650*. Burlington, VT: Ashgate.

Potter, Vincent G. (1967). *Charles S. Peirce: On Norms & Ideals*. Worcester: University of Massachusetts Press.

Ross, Andrew C. (1994). *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542–1742*. Nueva York, NY: Orbis Books.

Schütte, Josef Franz (1980–1985). *Valignano's Mission Principles for Japan, Vol. 1: parts 1 and 2*. St. Louis, MI: The Institute of Jesuit Sources.



- Scirgh, Thomas (2008). «It Is Right to Give God Thanks and Praise». En: *Living Beauty: The Art of Liturgy*, Alejandro García-Rivera y Thomas Scirghi. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, pp. 105-118.
- Shimizu, Hirokazu (2002). *Shokuho-seiken to Kirishitan* [Japanese christians and the political authorities]. Tókió: Iwata-shoten.
- Standaert, Nicolas (2000). «Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission». En: *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, editado por Stephen Uhalley, Jr. y Xiaoxin Wu. Nueva York. NY: M. E. Sharpe, pp. 81-116.
- Standaert, Nicolas (2002). *Methodology in View of Contact between Cultures*. Hong Kong: The University of Hong Kong Press.
- Tanner, Kathryn (1997). *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Todorov, Tzvetan (1999). *The Conquest of America: The Question of the Other*, traducido por Richard Howard. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Valignano, Alessandro (1954). *Sumario de las cosas de Japón (1583) y Adiciones del Sumario de Japón, Vol. 1 (1592)*, editado por José Luis Alvarez-Taladriz. Tókió: Sophia University Press.
- Valignano, Alessandro (1973 [1583/1592]). *Nihon Junsatsu-ki* [Resumen japonés y adiciones], traducción de Kiichi Matsuda. Tókió: Heibon-sha.
- White, Richard (1991). *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region: 1650-1815*. Nueva York, NY: Cambridge University Press.

