

**Sangre de santos, ¿semilla de cristianos?:**

**espíritu misionero y martirio en la temprana Edad Moderna<sup>1</sup>**

Tomás A. Mantecón Movellán<sup>2</sup>

Universidad de Cantabria

**Resumen**

A lo largo de los siglos XVI y XVII la Iglesia de Roma impulsó movimientos misionales en territorios extraeuropeos ofreciendo la auténtica dimensión de católico, es decir, universal, al proyecto cristiano que tenía epicentro en la capital italiana. En ese contexto se gestó un espíritu misionero que movió proyectos apostólicos gestados en Europa y adaptados a las condiciones que imponían las sociedades receptoras. El proyecto misional, cobraba así dinamismo y evidenciaba diversidad en sus concreciones. Analizar estas materias es objetivo de este artículo que, igualmente, profundiza en el análisis del conflicto implícito a algunas empresas misionales, así como de la participación nativa en los proyectos apostólicos y las dificultades y riesgos asociados a la empresa. De ello eran plenamente conscientes los misioneros que embarcaban en los puertos europeos. El reto que constituía una de sus principales motivaciones era abrazar la cruz de Cristo, santificarse por medio del martirio y ser, por ello, semilla de nuevos cristianos en los mundos ultramarinos.

Palabras clave: Misión, jesuitas, siglos XVI y XVII, Japón, catolicismo.

---

<sup>1</sup> Investigación realizada en el marco del proyecto de investigación '*Policia' e identidades urbanas en la España Moderna* (HAR2009-13508-C02-01), financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, Dirección General de Universidades (IP: Tomás A. Mantecón) y coordinado con el proyecto *Cultura e identidades urbanas en la España Moderna* (HAR2009-13508-C02-02) (IP: Ofelia Rey Castelao).

<sup>2</sup> mantecot@unican.es

**Abstract**

In the 16th and 17th centuries Roman Church stimulated overseas Christian missions. This gave the real *universal* or *Catholic* dimension to Roman Christendom. This historical context made easy the missionary spirit outburst that went in favour of the developing of European missionary projects. These were adapted to reception overseas native societies and their adaptations gave diversity and dynamism to the missinary global projects. This article deals with the analysis of these matters. Also with that on the conflict produced due to these projects developing. Then, with the study of native Catholic converses compromise with the apostolic enterprises and, lastly, with the mission risks. The missionaries who dealt with all those risks actually wanted to face them to embrace the Christ cross, be santified by martyrdom and, because of that, be the seed for new Christians in overseas worlds.

Key words: Missions, Jesuits, XVI and XVII centuries, Japan, Catholicism.

**Revista**  
**CONVERGÊNCIA CRÍTICA**

Si en la Baja Edad Media el modelo de proyección apostólica dominante se cimentaba sobre la práctica diplomática desarrollada por emisarios pontificios y, al tiempo, desde la gestación de las órdenes mendicantes en la labor vinculada a los empeños de los frailes en su lucha contra la herejía<sup>3</sup>, en la Edad Moderna toda historia de misión lo era de guerra contra las acciones del Maligno y, muchas veces, de largas travesías ultramarinas y encuentros culturales que producían resultados inciertos en sus primeros momentos y después, durante la sucesión de generaciones y de contactos interculturales, siempre ofrecían estímulos exóticos e inesperados riesgos, tanto para los misioneros como para los nativos. Algunas veces estos ingredientes también estuvieron presentes en las misiones que se desarrollaban en Europa. Con frecuencia, la fundación de nuevos conventos de predicadores y misioneros tenían el estímulo de protectores locales, quienes solían fundar sus proyectos y acciones promotoras bajo la argumentación de una supuestamente inexistente, superficial o insuficiente comprensión del cristianismo por parte de las clases populares. Muy habitualmente, se refirían así a los pobladores de regiones rurales, montañosas, alejadas de los escenarios urbanos y fuera de los ámbitos principales de circulación de personas e ideas.

---

<sup>3</sup> Ver Pizzorusso, G.: "La Congregazione de Propaganda Fide e gli Ordini religiosi: conflictualità nel mondo delle missioni del XVII secolo", *Cheiron*, 43-44 (2006), pp. 198-199.

Las opiniones expresadas por María Ana de Velarde al provincial de los dominicos de Valladolid, el padre Juan del Prado, en 1595, erigiéndose en promotora de la orden en la localidad española de Santillana del Mar, se justificaron de acuerdo con los mencionados principios. La proyección de la misión, según esta acomodada mujer, debía servir para combatir la *barbarie* de los campesinos puesto que en este caso, incluso “aquellos obligados a dar buen ejemplo [se refería al clero parroquial] e instruir en la doctrina cristiana aún no la saben”. Por esta razón, los frailes dominicos, a su juicio, debían empeñar todas sus capacidades en la instrucción y atención a las almas de estas gentes “tomando consideración de que van al Japón o a Filipinas”<sup>4</sup>.

La lógica de María Ana de Velarde estaba muy próxima a la que había consagrado el propio Concilio de Trento. La misión debía proyectarse en el mundo, pero también en *las Indias de aquí*, es decir, debía servir para homogeneizar el culto e instruir en doctrina y moral más convenientemente a los fieles. Este punto de vista ha guiado a buena parte de la historiografía a considerar que en la temprana Edad Moderna se pueden distinguir dos formas de misión: la *interna* y la *externa*<sup>5</sup>. En todo caso, para los misioneros la cuestión era diferente a esta percepción, como se podrá comprobar a partir de las fuentes que inspiran esta investigación y que parecen subrayar entre otras cosas que los empeños, las tareas y los riesgos de la práctica apostólica no eran los mismos en la Europa cristiana que en los mundos de Ultramar y que dentro de lo que se considera *misiones exteriores* había un abanico amplio de opciones y una palpable diversidad, tanto en los planteamientos como en las concreciones.

La misión en América, África, Asia o el Pacífico se concentraba en la extensión de la fe y la instrucción en dogmática cristiana, mientras que en los espacios y en las sociedades ya cristianizadas, cuando menos en el plano cultural, el objetivo era promocionar aquellas devociones particulares y los modelos de comportamiento que impulsaba el Concilio de

<sup>4</sup> Conrat, P.R.: *Historia de Nuestra Señora de Las Caldas*, Barcelona, 1900, pp. 132-135.

<sup>5</sup> Pérouas, L.: “Missions intérieures et missions extérieures françaises durant les premières décennies du XVIIe siècle”, *Parole et Mission*, 7 (1964), pp. 644-659. Una reformulación de esta perspectiva de análisis en Broggio, P.: *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Ges tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, 2004, pp. 17-28.

Trento. La misión era un instrumento para una recristianización armónica con la doctrina tridentina, al tiempo que un ariete contra las formas populares de religiosidad y moralidad legitimadas por la tradición, costumbre y práctica local, así como contra las creencias supersticiosas de difusas raigambres. Los misioneros eran completamente conscientes de todos estos planteamientos. Por esta razón, algunos preferían participar en las misiones que implicaban cruzar los mares, sobre todo, aquellas que implicaban el riesgo cierto de sufrir martirio y, por lo tanto, ofrecían la oportunidad al apostol de defender la fe aceptando el riesgo de morir como Cristo. De este modo, la misión también abría ante el misionero un directo camino hacia Dios. Después de Trento la búsqueda de la salvación podía, de acuerdo con estos principios, guiar los pasos de los testigos de Cristo hacia los mares y hacia otras gentes y culturas con horizontes en América, África y Asia.

El espíritu de la misión, es decir, el compromiso del misionero con su empeño de extensión de la fe no variaba cuando se proyectaba sobre sociedades europeas o cuando se hacía cruzando los mares. En ambos casos se trataba de una suerte de cruzada contra la idolatría, la superstición, la mala fe o la ignorancia de Cristo-Dios, es decir, contra “las tinieblas”. Sin embargo, los riesgos asumidos por el misionero que daba testimonio de Dios no eran los mismos en uno u otro caso. El referente explícito a las palabras de San Pablo en el capítulo primero de la epístola a los filipenses, indicando que morir por Dios es mejor que resucitar muerto, con que comenzaba en 1624 su narración de la misión jesuítica en el Japón el padre Francisco Crespo, procurador general de su orden en India, son expresivas del espíritu que guiaba los pasos de la misión apostólica. La suya era toda una declaración de principios que servía de preámbulo a un informe construido a partir de las cartas que él mismo había recibido del padre provincial y de otros religiosos de la orden de San Ignacio en el Japón. En 1625, con el favor de Felipe IV, que “gobierna el mundo”, la experiencia misional jesuítica en el Japón, descrita por Crespo, se formulaba como un discurso para el “beneficio del mundo”<sup>6</sup>, un relato destinado a construir hombres de cuerpo entero, que asumieran inquebrantablemente dar testimonio cristiano en las Indias *de acá* y en las *de allá*.

<sup>6</sup> Crespo, F.: *Relación de los martyres que este año passado de 1624 han padecido martirio por nuestra santa fe en la corte del emperador de lapon*, Madrid, 1625, sin foliar (s.f.).

### La misión y el martirio en Japón

Las misiones católicas en el Japón, desde los tiempos de San Francisco Javier en 1549, presentan claros testimonios de la veracidad de la relación existente entre el espíritu misionero y la posibilidad de encontrar el martirio, para lograr la extensión de una propuesta cristiana inspirada por valores europeos. Desde los primeros momentos de la misión del Japón la represión de los misioneros por los *bonzos* y señores de la guerra nipones se hizo evidente. Sin embargo, en esos momentos, sin una autoridad política centralizada, la réplica nativa a la propuesta que encerraba la misión católica fue diversa, según fuera la actitud singular de los señores territoriales. La situación comenzó a cambiar a fines de los años ochenta del siglo XVI. Para entonces ya algunos jesuitas, más de una decena, fueron ajusticiados, principalmente en la isla de Ximo, sufriendo un castigo corporal dispuesto por las autoridades nipónicas. Otros cristianos, también en ese tiempo, sufrieron la pena capital tras el exilio y la expoliación.

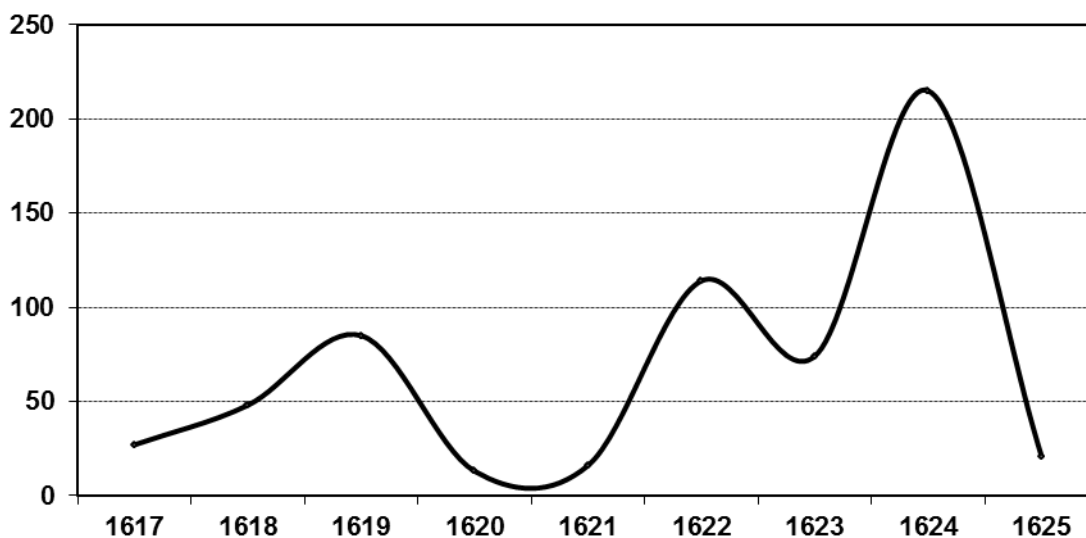
En la lista de martirizados pronto se anotaron también nombres de franciscanos llegados al Japón en 1593, y dominicos, asentados en el reino de Satzuma en 1602, además de agustinos, presentes al tiempo que los dominicos, y otros cristianos, tanto europeos como nativos cristianizados. Todos ellos se sumaron a los jesuitas para componer el victimario de mártires de la represión contra el cristianismo, que no tardó en mostrar sus extremos más crueles. La furia se intensificó al ritmo que se formaba y cohesionaba el imperio, en los tiempos de Nobunànga, Taicò y Quambatundòno, cuando se desarrollaba una estructura política y administrativa más centralizada.

La primera persecución masiva de cristianos se conoció en 1587 en tiempos de Taicò, responsable de la destrucción de más de sesenta iglesias vinculadas a los jesuitas, aunque aún se mantuvo una en Nagasaqui. La ciudad no mostraba voluntad de romper completamente sus relaciones con Macao, que se apoyaban sobre los intercambios económicos. A pesar de todo, también en la capital japonesa fueron conocidos episodios de crueldad anticristiana. Así, el 5 de febrero de 1597 fueron crucificados en Nagasaqui seis franciscanos, tres jesuitas europeos y diecisiete japoneses; todos debido a su labor apostólica cristiana. Bajo el régimen del

emperador Tokugawa Ieyasu, que gobernó como Dayfu Sama, después de sus primeras persecuciones en 1614, se multiplicaron las ejecuciones y tormentos a los cristianos. Después de esta etapa, el Shogun se aplicó también con gran empeño en la represión del cristianismo desde la propia corte de Yedo (Tokyo), donde fueron martirizados veintiocho misioneros. Se destruyeron los templos cristianos y los misioneros pasaron a vivir en una absoluta clandestinidad.

Los episodios que acompañaron a estos acontecimientos fueron producto de los tiempos. En los tres lustros que precedieron a 1628 el número de los cristianos martirizados en el Japón alcanzaba la cifra de casi setecientos entre los misioneros, los cristianos y sus protectores nativos. Todos fueron victimizados por la represión imperial. Entre 1626 y 1628 en los reinos de Quantò, Oxu y Devua murieron con una variada batería de tormentos más de 200 personas que se sumaban a los referidos en el cuadro ya descrito. Junto a éstos se sumaban otros incontables que murieron luego en el exilio, víctimas del expolio y asedio administrativo, institucional y social en cada uno de los reinos nipones, gentes que en el camino al destierro recibían marcas al fuego en el rostro y frente, como si fueran “ganado de Cristo”, para evitar su reincorporación a la sociedad japonesa. Al fin fueron en torno al millar los misioneros cristianos martirizados desde los tiempos de San Francisco Javier hasta el final de los años veinte del siglo XVII.

CRISTIANOS MARTIRIZADOS EN EL JAPÓN DE DAYFU SAMA



Fuente: Datos elaborados por el autor a partir de la información de la carta del padre Pedro Morejón (Ríos, G. de los: *Trivmphos, coronas, tropiezo de la perseguida iglesia de lapón; martirios esclarecidos de nueve religiosos de la Compañía de Jesús y de otros*, México 1628, ff. 37-40). Entre 1617 y 1626 fueron martirizados 683 cristianos en diversos reinos del Japón. De ellos unos 150 fueron quemados vivos y casi 50 sufrieron crucifixión. Los demás fueron escarnecidos, lapidados, arrojados al mar, congelados en el agua... Entre todos ellos, 35 eran jesuitas (25 quemados vivos), franciscanos 20 (12 quemados vivos y 6 murieron en la cruz), los dominicos eran 13 (11 quemados vivos) y dos agustinos (uno ajusticiado en 1617 y el otro quemado vivo en Nagasaqui en 1622).

CRÍTICA

La misión católica en el Japón, a pesar de todo, dejaba tras de sí un balance de alrededor de 167.080 bautizados antes de 1613, según informaba el padre Pedro Morejón, un jesuita a quien su hermano de orden Guillermo de los Ríos imprimió en 1628 una crónica de las misiones de la Compañía de Jesús en Japón cuya versión más acabada feneció en la primavera de 1627. El padre Morejón era un informador suficientemente documentado sobre la misión puesto que había pisado suelo japonés en 1590, vivió en primera persona algunos de los episodios descritos en su crónica y participó activamente en las acciones misioneras desarrolladas entre 1590 y 1613, hasta los inicios de la represión de Dayfu Sama. A pesar de que sus estimaciones cuantitativas quizá estuvieran un poco exageradas, el número de los convertidos al cristianismo era relativamente próximo a las estimaciones de otros

observadores cualificados, lo que confiere a sus cálculos, cuando menos, un valor aproximativo digno de ser considerado para hacerse una idea de las magnitudes del fenómeno<sup>7</sup>.

El perfil de los misioneros, su cualificación doctrinal e intelectual, sus actitudes e intenciones frente a los retos que imponía la misión y el entorno en que ésta se concretaba eran factores fundamentales para el desarrollo del proyecto misional en los mundos de Ultramar. Por esta razón es especialmente relevante la reconstrucción de los rasgos del espíritu misionero en un entorno tan duro como el del Japón imperial del inicio del siglo XVII, cuando el asedio al cristianismo condujo a las autoridades niponas a aplicarse en el control de los puertos para impedir el apoyo exterior a los religiosos.

La trayectoria personal del padre Pacheco, uno de los misioneros que conocieron en primera persona el fuego en Nagasaki la primavera de 1625, ofrece una magnífica información para conocer algunas de las características del espíritu misionero. Nacido en la localidad portuguesa de Puente Lima, estudió latinidad en Lisboa. Allí entró en contacto con los jesuitas, con quienes supo de las misiones en China y Japón. Seis años después embarcó con catorce jesuitas con destino a India y Macao, donde terminó sus estudios de teología. En 1604 se dirigió a Japón, aplicándose otro año en el estudio de la lengua nipona, labor a la que se dedicó más intensamente luego, en Osaka y Sacay, justo antes de ser reclamado como rector en Macao, que era el auténtico “seminario de todas estas misiones”. Allí estuvo Pacheco hasta fines de 1612. Este año el obispo Luis Cirqueira, que fallecería dos años más tarde, le reclamó como vicario en Japón<sup>8</sup>.

A fines de 1614 la represión anticristiana se intensificó. Pacheco fue exiliado a Macao, pero retornó clandestinamente en 1615 y continuó en la misión durante otros diez años allí.

---

<sup>7</sup> La estimación parece veraz habida cuenta que en 1637 el dominico padre Navarrete informó que en su misión de Xang Tai en China fueron alrededor de 40.000 los convertidos al cristianismo y que era una cifra similar a la “que llegamos a alcanzar [los dominicos] en Japón”. Ríos, G. de los: *Trivmphos, coronas, tropiezo de la perseguida iglesia de Japón; martirios esclarecidos de nueve religiosos de la Compañía de Jesús y de otros*, México 1628, ff. 40 vº-42. Archivo della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), b. PP 4-b, s.f. (seconda cartella).

<sup>8</sup> Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, *op. cit.*, f. 12.



Los primeros tres años fueron como rector de los jesuitas de Arima. Luego lo fue en Cami, donde el sufrimiento era mayor para los cristianos por tratarse de una comunidad mucho menor y mayores, por lo tanto, las dificultades para mantenerse en la clandestinidad. Los recursos de los misioneros no eran grandes, en parte por la aversión provocada por la propaganda imperial y en parte por el temor de la gente a las represalias imperiales en caso de asistir o ayudar a los proscritos católicos.

En ese tiempo, la residencia del padre Pacheco estaba en Osaka, donde los misioneros, como él, vivían “en casas muchas veces oscuras, estrechas grutas y montes”, “salíamos de noche al socorro de los cristianos que lo necesitaban” o para visitar a hermanos católicos y seminaristas nipones. En 1621, por decisión del superior de la orden, Pacheco se trasladó a Nagasaki como padre provincial de los jesuitas del Japón. En los cuatro años posteriores, ya empeñado en estas tareas en Cuchinotzu, andaba al servicio de todos y los fieles acudían a él. No les faltaba en el socorro, día y noche, a pesar de la avanzada edad y su limitada condición física. Cuando era llamado, acudía a la ayuda, “muchas veces descalzo”, y, “como era viejo”, con algunos achaques crónicos, se le veía en tales circunstancias apurado, “miope, tropezando y cayéndose por la noche en las calles”. Se decía que precisaba y rehusaba la ayuda de los demás y, sin embargo, él daba la suya a otros<sup>9</sup>. Estos eran sus empeños vitales cuando fue capturado con más de sesenta años, de los que cuarenta había sido religioso, y así vino a morir la primavera de 1625, junto con otros miembros de La Compañía de Jesús.

El padre Pacheco era un buen ejemplo de misionero de vocación: dedicado siempre a la difusión de la fe tanto por medio de la asistencia social como por la predicación y la formación de nuevos misioneros. Asumió todos los peligros implícitos al desarrollo de estas tareas en sus diversas ubicaciones fuera de Europa y, así, sus pasos vitales le condujeron hasta el patíbulo, donde murió proclamando el nombre de Jesús. Pacheco representa un ejemplo apostólico modélico. Reunía en sí una gran cualificación doctrinal e intelectual con una potente fe y virtud. Con estos instrumentos era capaz de exponerse a los riesgos de la misión y enfrentarse al tormento y la muerte, para dar testimonio de la “verdadera fe”. En el año anterior otros misioneros, como los padres de Angelis y Gálvez o Simón Iempo, junto con otros

---

<sup>9</sup> Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, *op. cit.*, f. 12 vº.

nativos conversos, como el noble Fara Mondondono, de linaje real, demostraban la fortaleza de su espíritu católico en los entornos más adversos para su fe. Todos sufrieron en el momento de su ejecución y dieron testimonio de su profesión de fe.

Uno de los ajusticiados con el padre Pacheco fue el bresciano Giovanni Baptista Zola, que después de estudiar en Italia, donde ingresó en la Compañía de Jesús, se trasladó a Lisboa la primavera de 1601, viajó por India con otros cincuenta y nueve jesuitas de diversas nacionalidades. Concluyó sus estudios en Goa y Macao. En 1605 se dirigió a tierras japonesas, donde se aplicó a la misión durante veinte años, casi todos en Arima, sólo interrumpidos por un breve periodo de exilio en Macao en 1614. Se le tenía en Japón por un hombre aplicado al servicio de los demás, hasta que fue prendido y ajusticiado junto con el padre Pacheco. Una trayectoria similar fue la del andaluz Baltasar Torres, descendiente de una noble familia española y nacido en Granada. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1579 con dieciséis años y a los veintitrés ya se encontraba en India con otros treinta misioneros de su orden, con quienes había compartido una larga y azarosa travesía para llegar a destino.

La empresa misionera implicaba una disponibilidad plena para empeñar los esfuerzos en las tierras y con las gentes que lo necesitaban, independientemente de otros criterios. En su periplo misionero, Baltasar Torres se integró en la labor apostólica en Mozambique durante siete meses, atendiendo tanto las necesidades espirituales como las materiales de los nativos. En este último punto, su labor se concentró en tareas de asistencia a los enfermos. Posteriormente se trasladó a Goa, donde culminó su dedicación al estudio. En 1600 llegó a Japón con otros trece miembros de la orden de San Ignacio, realizando esfuerzos pastorales en Miaco, Fuximi y Osaca, antes de hacer lo propio en los reinos de Nonto, Canga y Yetzù, todos en el Norte, acompañado de otro misionero jesuita y algunos seminaristas. En estos entornos aún se mantenía transigencia oficial hacia el cristianismo. El señor de estos reinos, Figendòno, uno “de los mayores del Japón” era tolerante con los católicos. Quizá por ello el padre Torres “era muy amado y respetado por su virtud y prudencia” allí<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, *op. cit.*, f. 14 vº.

Después de seis años en los reinos del Norte, Torres se trasladó a Miaco para tratar de impulsar la misión. En el Norte permaneció Juan Baptista de Baeza, misionero formado y ordenado en Salamanca, con quien el padre Torres había ya compartido experiencia misionera en Mozambique. De Miaco, Torres, fue exiliado a Nagasaqui en 1614, cuando la represión produjo la destrucción de las iglesias cristianas en la ciudad. Sin embargo, el jesuita logró mantenerse clandestinamente en la urbe, para luego pasar a Osaca, de donde fue posteriormente evacuado con gran dificultad para evitar su captura. A pesar de todo, al final fue prendido y se dispuso que abandonara el Japón.

Torres se refugió entonces en la isla de Pathmos y se empleó en una vida de recogimiento sólo ocasionalmente interrumpida para dedicarse a las misiones, confesiones y bautismos en Osaca y Sacay. Una experiencia clandestina similar vivió su compañero Juan Baptista de Baeza, a quien sorprendió la muerte a los sesenta y ocho años estando ya impedido y obligado a ser desplazado metido en un cajón<sup>11</sup>. En 1615 en Osaca, el padre Torres conoció en primera persona la guerra entre dos facciones familiares que aspiraban a lograr imponerse una sobre otra para controlar el gobierno urbano. Este conflicto tenía un escenario privilegiado en las calles de la ciudad, que eventualmente quedaban sembradas de cadáveres. En esas circunstancias cuando Torres y otro jesuita se aplicaban a la asistencia de las gentes, su compañero fue herido mortalmente y el padre Baltasar apresado, expoliado y ridiculizado por los soldados, si bien logró salvar su vida hasta que definitivamente, ya con sesenta y tres años, después de veintiséis en Japón, fue capturado de nuevo y murió quemado vivo en 1625<sup>12</sup>.

En los precoces años ochenta del siglo XVI, cuando fueron ordenados como jesuitas algunos de estos misioneros, la orden ya tenía una estructura organizativa creada en los territorios japoneses. Esto propiciaba la integración de los nativos en la Compañía de Jesús, lo que alimentaba también el avance de la labor misionera de los apóstoles de San Ignacio. Entre estas fechas y la de la ejecución de hombres como el padre Torres habían transcurrido algo más de cuarenta años. En ese tiempo, toda una generación de cristianos japoneses se había ido incorporando a la actividad desplegada por la Compañía de Jesús y, así, se enfrentó,

---

<sup>11</sup> Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, *op. cit.*, ff. 20-20 vº.

<sup>12</sup> Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, *op. cit.*, ff. 16, 19.

igualmente, a las duras persecuciones vividas en la etapa de Taico Sama, a fines de 1598 y luego al exilio sufrido en 1614, el tormento o la muerte. Los tres lustros de prosperidad entre ambas referencias cronológicas fueron, sin embargo, un periodo de tolerancia religiosa que facilitó la expansión del cristianismo en las islas. El espíritu misionero, no obstante, era lo que fortalecía la voluntad de estas gentes en contextos tan difíciles como los de los encuadres represivos más crueles. Del mismo participaban tanto los misioneros jesuitas como otros apóstoles más informales; también, por supuesto, católicos nativos, que ofrecían testimonio del vigor de su fe aún en las circunstancias más ásperas.

Garpar Sandamàtzu, nativo de Omura, era uno de los nobles virtuosos del Japón que compartió con los religiosos europeos el exilio, el rigor de los empeños para llevar a cabo la empresa misionera y, finalmente, el martirio, en similares términos que el experimentado en los casos anteriormente estudiados. Su ejemplo no era una excepción. Similares experiencias compartieron hombres como Pedro Ringey o el hombre conocido como hermano Pablo, los dos en Arima, que murieron quemados a la edad de sesenta y uno y cuarenta y cinco años respectivamente. Miguel Tozò fue quemado con treinta y ocho años. El joven Juan Qifaca con veintiuno, habiendo empeñado casi toda su corta vida al servicio de Cristo y de la Compañía de Jesús<sup>13</sup>. Previamente, en los duros años de la represión de Taico Sama otras personas, como ellos, habían compartido con otros jesuitas la cruz y el martirio de Cristo.

En el tiempo en que fue capturado en Cochicotzu el padre provincial de La Compañía eran ejecutados tres cristianos nativos pertenecientes a la alta nobleza nativa. Sus cuerpos fueron, luego, arrojados al mar, para evitar que su conversión y sacrificio les convirtiera en objetos de veneración y a sus restos en reliquias. Uno, llamado cristianamente Simón, se había dedicado a la lectura de libros cristianos en pequeños círculos de iniciados. También se aplicaba en las labores que le encomendaba el padre provincial de los jesuitas. Por esta razón, ya antes de su ejecución, tanto él como otros miembros de su familia habían sufrido varios secuestros de bienes y persecuciones. Sus parientes le acompañaron en el exilio cada vez que se dispuso, desde 1612 hasta su captura y ejecución en Cochicotzu.

---

<sup>13</sup> Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, op. cit., ff. 17, 19 vº.

Pedro Xèqui, del reino de Chicungò, fue otro de los nativos ejecutados. Sus padres eran terratenientes, señores de una fortaleza que habían perdido casi todo en las guerras de Taico. Él había recibido el bautismo cristiano en el reino de Bungo contra la voluntad de sus mayores. Antes de instalarse en Cochintzu evitó hacer el juramento de los gentiles, lo que le obligó a asumir renuncias de sus derechos patrimoniales. Cuando fue capturado había formalizado ya un matrimonio cristiano. El tercero de los nativos decapitados en este episodio era un hombre llamado Luis Aquita, igualmente noble, miembro de una familia asentada en el reino de Xiccòcu al servicio de Bundogono. Como Xèqui, Aquita se había negado a hacer el juramento de los gentiles, renunciando así a su patrimonio. Vivía humildemente con su esposa e hijos cuando fue apresado para su juicio y ejecución<sup>14</sup>.

En el hostil contexto del inicio del siglo XVII, estos apóstoles nativos asumieron los mismos riesgos que los europeos y participaron plenamente del propio espíritu de misión. Algunos, como los hermanos Mancio y Matías Araqui, miembros de la nobleza local de Cochintzu, alojaban en su propia casa a los misioneros que entraban y salían del Japón. El mayor de ellos, Mancio, enfermó de tuberculosis y perdió su salud en la prisión cuando tenía treinta y ocho años, a pesar de las protestas que, para evitar su daño físico, expresaron varios miembros de la nobleza local que se ofrecieron a alojarlo y tenerlo bajo su custodia en su propia casa, con el fin de que se restableciera su salud. Sus restos fueron quemados en el marco de las ejecuciones masivas de cristianos, en 1625. Su hermano Matías, dos años menor, que le acompañó en la oración en prisión en todo momento. En su cautiverio tuvo visiones oníricas de San Ignacio y San Francisco Javier, al igual que luego, en el tormento y muerte en la hoguera<sup>15</sup>.

Pedro Chobiòye y su esposa Susana eran vecinos de los hermanos Araqui y, como ellos, alojaban en su casa a los misioneros cuando era oportuno y necesario. Todos ellos eran miembros de conocidas familias nobles en su ciudad. Cuando se casó Susana, a los dieciséis años, era ya maestra de doctrina cristiana dentro de un grupo de juventud. Después de su

---

<sup>14</sup> Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, *op. cit.*, ff. 23-23 vº.

<sup>15</sup> Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, *op. cit.*, ff. 24-24 vº.

matrimonio, Pedro y Susana, llevaron a sus padres a vivir con ellos en su domicilio, el mismo donde fue hallado un jesuita, el padre Gaspar un fatídico para ellos día de 1625 en que todos fueron prendidos y llevados a la prisión de Ximabara. El joven matrimonio Chobiòye tenía entonces una niña de tres años.

Ese año, el día antes de Navidad, Susana fue desnudada y portada por las calles de la ciudad con gran escarnio para, llegados a un punto determinado, ser atada fuertemente por su cintura a un árbol, en el que también se ataron sus cabellos para dejar inmobilizada su cabeza. Sus brazos y piernas se ataron a postes clavados verticalmente. El cuerpo desnudo de la muchacha permaneció fijado a sus ligaduras así, formando una especie de aspa, con su rostro de frente a la multitud, mientras sus jueces advertían a las otras cinco mujeres que habían sido capturadas junto con ella, las esposas de los hermanos Araqui y otros hombres decapitados por razón dar testimonio de su fe, que serían tratadas del mismo modo y, luego, ajusticiadas con tormento si no renunciaban a la fe cristiana. Primeramente, ellas se mantuvieron firmes pero luego, cuando se procedió a desnudar sus cuerpos, aceptaron renegar de su credo.

A los pies del mismo árbol en que permanecía atada Susana ataron también a su hija para de este modo provocar la apostasía de la joven; sin embargo, ésta aguantó el tormento ocho horas más. Después, fue liberada de sus ataduras por un guarda, para que pudiera alimentar a la niña. El día siguiente Susana fue atada a un pesebre, como si fuera una bestia, a la espera del momento de su ejecución<sup>16</sup>. El ejemplo de esta joven muchacha, torturada y ajusticiada cuando contaba treinta y dos años, al igual que el que sufrió, también durísimo, otra joven llamada Monica Naijen y algunas de sus criadas antes de ser ejecutadas, no fue secundado por otras personas. Algunos evitaron el tormento, pero no pudieron eludir la pena capital.

Los ejemplos de estos cristianos del Japón muestran que los misioneros europeos transfirieron a los más sensibilizados y militantes católicos nativos una cultura de la aceptación del sufrimiento por lealtad a Cristo. Igualmente, dotaron a los católicos de un fuerte sentido de

---

<sup>16</sup> Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, *op. cit.*, ff. 25 vº-26.

comunidad, que facilitaba el desarrollo de una solidaridad mutualista que se expresaba tanto fuera como dentro de la prisión, mientras se esperaba el momento de la ejecución. Este sentido de comunidad, además de la memoria del martirio de Cristo, ayudaba a mantener la moral en los momentos más duros del tormento. Así lo expresaron los testimonios dados por los padres de la Compañía de Jesús en sus crónicas y relatos. Las persecuciones y la dureza de los castigos que se aplicaron, tanto a los misioneros como a los fieles que ejercían apostolado de la fe cristiana, fueron un fuerte golpe contra la progresión del catolicismo en las islas niponas, pero la semilla estaba plantada y germinando sobre los ejemplos que ofrecían tanto los predicadores como los fieles más concienciados.

Un observador bien cualificado como era el padre Morejón subrayaba el gran esfuerzo misionero realizado hasta que se iniciaron las persecuciones de Dayfu Sama. Indicaba que sus antecesores en la misión del Japón, miembros de la Compañía de Jesús, estimaban que en los primeros cuarenta años de apostolado en las islas habían logrado alrededor de 50.000 bautismos en Arima y Amura, Nagasaki, Amaensa, así como en Bungo, Miaco, Mino, Orari y otros “estados”, mientras que entre 1614 y 1625, justamente en la época más dura del asedio al cristianismo en Japón, cuando el propio Morejón fue obligado a abandonar las islas, los jesuitas bautizaron a más de 18.930 nativos. Interpretaba este último dato como algo milagroso ya que en esos momentos la conversión conllevaba el riesgo de perder la vida por Cristo y, antes de ese trágico desenlace, sufrir el acoso en la propia persona y las de sus parientes y amigos.

Aún con todo, lo cierto es que el cristianismo se adaptaba bien a las tradiciones japonesas, donde la reflexión sobre la existencia del Más Allá después de la muerte era una preocupación central. Esto, junto con la curiosidad que despertaba la fuerza espiritual de los martirizados por razón de su apostolado de la fe, favorecían el progreso de la misión en las islas, desde donde se extendió luego a Corea, la Tartaria Oriental y la costa Norte-Oriental de Asia, región en que, como indicaba el propio Morejón, se conocían ya experiencias misionales y por donde no se sabía si “se continua la tierra a la América o Nueva España con Asia”<sup>17</sup>. Estas misiones anticiparon las que se dirigieron al interior de Asia, que participaron de los mismos

<sup>17</sup> Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, op. cit., ff. 40 vº y 42.

objetivos, pero asumieron concreciones diversas. La forma concreta que adoptara la misión, fruto de adaptaciones a los entornos y contextos, no evitaba conflictos incluso entre los misioneros.

### **La misión católica, una experiencia diversa**

Catolicismo es sinónimo de vocación universal. Esto explica el espíritu que guiaba la misión como una extroversión de la particular forma de entender el cristianismo que se proyectaba desde Roma. No obstante, este impulso apostólico adoptó una pluralidad de concreciones, puesto que hacía necesaria la adaptación de la propuesta misional a las sociedades nativas receptoras, que eran muy diversas. La misión jesuítica en China, por ejemplo, avanzó con gran prudencia, para evitar rechazos y tensiones. En 1625 eran sólo unas pocas decenas de misioneros repartidos en ocho casas de conventos ubicadas en la corte de Paquin y Ninquin y en las provincias de Quain, Chiquian, Xansi, Seansi y Foquien pero contaban ya con algunas decenas de miles de nativos bautizados, entre los que se incluían miembros de la nobleza.

Los jesuitas adoptaron el hábito, aspecto y maneras de los nativos y se presentaron con la apariencia de gente instruída, hombres de ciencia o con hábito de mercaderes. Portaban regalos para las autoridades, se interesaban por las costumbres locales, despertaban la curiosidad de las gentes por sus conocimientos matemáticos y por la expresión de su fortaleza espiritual y ciencia moral, algo que mostraban externamente también quienes les acompañaban en sus misiones. Un excelente ejemplo del mestizaje cultural que implicaban estas formas de misión, así como de la sensibilidad de los jesuitas a las condiciones que imponía el entorno en que se proyectaba ésta, es ofrecido por la observación de un miembro de la misión de Xensi en un monasterio de culto local asociado a gentiles en una localidad llamada Cinche, a diez leguas de la ciudad de Singan, dentro de la misma provincia. El misionero explicaba los principios expuestos en el texto de una inscripción en una estela hallada en esta región del mundo y que aludía a referencias básicas de la dogmática cristiana formuladas de una manera muy especial.



Indicaba el jesuita que en esa inscripción se anotaba que aquello que fue siempre verdadero y eterno sin tener principio ni fin, con su poder creativo, había sido origen de todas las cosas que conocemos; que eso era Dios, es decir, una esencia y tres personas, una sustancia, una divinidad, origen y principio de todo. Su relato refería que en el texto se aludía a esta entidad divina como Osôôyv, que en caldeo se refería como Elaha; que esta entidad dividió el mundo en cuatro partes, según la figura de la cruz. De este modo, creó el cielo y la tierra, colocando el sol y la luna para iluminar el día y la noche. Creó al hombre y le dotó de gracia para colocarse en el centro del universo, pero el género humano sufrió una caída desde su feliz estado originario, de modo que, por esta razón, se perturbó la paz y complicó el equilibrio de todas las cosas debido a que el hombre no dominó sus propias pasiones. Esta caída provocó una ruptura de la armonía originaria y dio lugar a la génesis de diversas sectas que desplazaron la adoración debida al Dios único hacia otros como el sol, la luna o diversas criaturas. Todo esto fue fruto de la perversión o imperfección del entendimiento humano.

Entonces, una de las personas de la Santa Trinidad, llamado el Mesías, hecho hombre y nacido de una virgen, proseguía el relato, portó el conocimiento y la perfección de la verdadera fe para todos los hombres, destruyó la muerte y dio vida al mundo, llevando la confusión a todos los demonios que en él había. El Mesías había ordenado el bautismo de agua y espíritu, para lavar los pecados del hombre y guiar el alma hacia su purificación. Este Dios, encarnado hombre, hacía uso de la cruz para contener con sus cuatro puntas a todo el género humano. Sus ministros se hacían la corona en la cabeza para mostrar a los demás que no estaban dominados por las pasiones, a las que mortificaban para elevarse a través de la práctica de la oración siete veces cada día, además de hacer sacrificio cada siete días para la purificación del alma. Todo esto se refería en el texto que se reconocía como Kim Kiao, que significaba ley clara y grande, porque era santa y regia, pues se extendía a las personas reales que participaban de su grandeza y magestad.

El pétreo relato leído por este jesuita en tan distantes tierras orientales indicaba que gobernando un rey llamado Taycum ven Huandi, cuando corría el año de 636, como guiado por

el cielo, pero con grandes fatigas, había llegado al reino un hombre de gran virtud llamado Olopvuen que era procedente de Judea y con él la ley de la doctrina santa. El soberano chino había recibido de forma hospitalaria a este hombre. Se encargó de que se conocieran sus doctrinas en el palacio, informándose así la corte de la fe cristiana y propiciándose su difusión por medio de una ordenanza regia<sup>18</sup>. De este modo, la nueva religión, a pesar de la oposición de los gentiles, miembros de la más alta nobleza, se fue conociendo en China. La inscripción que refería el jesuita proclamaba haber sido escrita justamente para recuerdo de las circunstancias del conocimiento de esta antigua religión en Oriente.

El relato del misionero dando cuenta de esta inscripción, aparte de las interpretaciones que se puedan dar sobre el mismo<sup>19</sup>, da muestra al menos de dos circunstancias que operaban en la organización de la misión católica en los siglos de la temprana Edad Moderna. Por un lado, del esfuerzo de simplificación doctrinal realizado para colocar los pilares sobre los que construir el edificio misional, teniendo en cuenta aquellos contenidos que encajaban mejor dentro de las tradiciones nativas locales. El modelo ya parecía estar ensayado por los misioneros nestorianos que llegaron a China, como el mencionado Olopvuen, en el siglo VII. En este caso, esa función la cumplían las reglas de vida y espiritualidad que se proponían en armonía con principios que latían en la sociedad china. La lectura que de los contenidos de la inscripción de Singan hizo el misionero jesuita muestra un fascinante diálogo entre la misión nestoriana y la jesuítica, separadas por casi un milenio.

La proyección oriental de un cristianismo primitivo y su centenario arraigo cultural en la región habría formado un sustrato fértil para que ulteriormente se facilitara la progresión de

---

<sup>18</sup> Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, *op. cit.*, ff. 45 vº-46.

<sup>19</sup> Evidencia un sustrato cultural cristiano arraigado en las misiones de difisitas nestorianos que se conocieron en las regiones de Mongolia, Samarcanda, Tibet y China en el siglo VII. Precisamente fue en la fecha que relata la inscripción leída cuando se estima que un misionero nestoriano llamado Alopen, Al Oben, Olopen o, como indica el texto, Olopvuen llegó a Sang-ugan, hoy Sigang-fu, y en el documento Singan, en China y fundó una iglesia cristiana, logrando esta forma de cristianismo primitivo cierto asentamiento en la región hasta que lo ocluyeron la proliferación de herejías orientales entrado el siglo VIII. La inscripción que se refiere en la documentación consultada debía ser la conocida como estela de Sigang-fu de la que dan cuenta ya diversos cronistas. Ver Ferrando, J.: *Historia de los Padres Dominicos en las islas Filipinas y en sus misiones del Japón, China, Tung-kin y Formosa, que comprende los sucesos principales de la historia general de este archipiélago desde el descubrimiento y conquista de estas islas por las flotas españolas hasta el año de 1840*, vol. II, Madrid, 1870, pp. 319-320.

la labor misionera. Se trataría de un cristianismo ancestral, adormecido, que formaba un sustrato cultural y que podía animarse y despertar de su letargo debido a la acción misional. A este fin colaboraba también el equívoco aspecto con que se presentaban los misioneros, incorporando en su hábito elementos locales, así como atendiendo a los convencionalismos sobre la forma de comportarse y relacionarse. Por otro lado, en la organización de la misión emprendida por los jesuitas, y que les produjo incontables problemas particularmente en China, no se renunciaba a la hibridación cultural. El objetivo inequívoco era la difusión del cristianismo, pero eso no bastaba para legitimar el mestizaje cultural desde otros puntos de vista.

Otros misioneros, particularmente los mendicantes, llegaron a considerar que las prácticas impulsadas por los jesuitas llegaban a constituir idolatría en alguno de sus extremos, puesto que el riesgo del mestizaje, sincretismo o cualquier género de hibridación cultural en materia religiosa llevaba aparejada una distorsión de la doctrina, a veces en contenidos y valores que se consideraban esenciales. Esta materia dio lugar a incontables controversias entre las órdenes religiosas y provocó mediaciones pontificias que se continuaron muy entrado el siglo XVIII. En todo caso, la apuesta apostólica de los jesuitas propició el avance del catolicismo en la sociedad china.

El ejemplo de la misión en China contrasta claramente con la experiencia y modelo que se conoció en Japón, donde, en el contexto de la represión anticristiana, la opción católica y, particularmente, el apostolado misionero se asociaba por las autoridades a una especie de sedición, a la posibilidad de articular movimientos de oposición política de dudosa proyección y alcance, justo en unos momentos en que se estaba conformando una autoridad política centralizada. También contrasta el modelo de penetración misional chino con el practicado en los universos nativos americanos. En estos casos, desde los primeros contactos imperaba el espíritu latente en las bulas pontificias de 1493 en que se reconocía una legitimidad a los misioneros para extender la *pietas* entre las gentes de los Nuevos Mundos.

En este encuadre, la labor apostólica de extender la *pietas* y propiciar la salvación de las gentes que vivían en la ignorancia de Dios debía acompañar a la implantación del derecho (*ius*) que coadyuvara para dotar a esas gentes de una vida *civilizada*<sup>20</sup>. Juan Ginés de Sepúlveda, instructor de Felipe II, diplomático en la corte pontificia y erudito traductor del pensamiento de Aristóteles, además de polemista con Las Casas en el debate de Valladolid de 1550 que sirvió de encuadre de la querrela que había influido ya en la promulgación previa de las Nuevas Leyes de Indias y todo un inmenso volumen de disposiciones posteriores a las mismas, lo expresó con gran claridad en alguno de sus más conocidos textos. Para Sepúlveda, como es sabido, era legítimo el uso no sólo de la persuasión sino también, llegado el caso, de las armas para privar de su “licencia de pecar” a los “bárbaros” y, así, reducirles “por medio de piadosas exhortaciones y doctrinas, a un género de vida más humana o también a la verdadera Religión”<sup>21</sup>.

Esa misma había sido la lógica del *Requerimiento*, documento que acompañó a las expediciones españolas desde tiempos de Pedrarias Dávila en los primeros momentos de La Conquista y que permitía justificar el uso de la fuerza para imponer la fe cuando ésta no era abrazada por el entendimiento de los nativos<sup>22</sup>. En virtud de la lógica del *Requerimiento*, los indígenas de los universos americanos tenían la disyuntiva de, enfrentados al encuentro con los europeos, abrazar la fe cristiana bien por vía de la fuerza de los conquistadores (*indios de guerra*) o por la de la palabra de los misioneros que acompañaban a las expediciones (*indios de paz*). En el último caso, su tutela correspondía a la Corona de Castilla manteniéndose como súbditos, en el primero cabía la posibilidad incluso de la forzada pérdida de la libertad por parte de los nativos.

<sup>20</sup> La definición de la civilidad asociada a la sujeción a un cuerpo jurídico formalizado (*ius*) y a la difusión de la fe y la práctica del cristianismo romano (*pietas*) fue ya enunciada por Juan Ginés de Sepúlveda. Sepúlveda, J.G. de: *Del rey y los deberes del rey* (1571), editado en el compendio titulado *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, Madrid, 1963, en una edición preparada por Angel Losada, pp. 44, 54.

<sup>21</sup> Sepúlveda, J.G. de: *Del rey y los deberes del rey*, *op. cit.*, p. 106. Un análisis de la legitimación de la guerra en la formación del imperio español para lograr la civilización de los indígenas sumidos en la barbarie en Pagden, A.: *Lords of all world. Ideologies of empire in Britain, France and Spain*, New Haven, 1995.

<sup>22</sup> Así lo explicó en su momento, con brillantez el profesor Hanke. Hanke, L.: *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, 1988 (1ª ed. 1949), pp. 48-58.

En los dos mencionados ejemplos sobre los modelos de penetración misional en China e Indias, así como en el analizado sobre las islas de Japón, se expresó la adaptabilidad del proyecto misionero a las circunstancias que imponían las sociedades destinatarias de la misión y los momentos en que ésta se desarrollaba. En el caso del Cono Sur latinoamericano, todavía incluso en el siglo XVIII, la misión se presentaba como un poroso espacio de interacción muy rica y variada entre indígenas y misioneros, así como de todos ellos con la administración y las esferas de la tensión política englobantes, tanto dentro de la Monarquía Hispánica como en el plano de las relaciones de ésta con Portugal y otras potencias sobre las cuestiones de límites y ámbitos de influencia<sup>23</sup>.

Las opciones de concreción de la misión católica eran muy diversas en los siglos de la Edad Moderna. La información aquí analizada permite comprobarlo a través de las evidentes distancias entre el modelo de la sutil penetración misionera que impulsaron los jesuitas en China y el que imponía la lógica del *Requerimiento de Pedrarias*, concretado, no obstante, de muy diversa manera, a su vez, en la América española, o el que se experimentó en las islas de Japón en los momentos más duros de la represión anticristiana. Un clima tan adverso como el que vivió el catolicismo en el Japón de principios del siglo XVII propició la gestación de grupos clandestinos que trataban de preservar el impulso misionero en la medida de lo posible. El modelo ejemplar que ofrecían los cristianos martirizados reforzaba la acción apostólica.

En lo que se refiere a la doctrina del *Requerimiento* es preciso subrayar que no fue exactamente ésta la guía y orientación que permite entender la forma en que se concretó la misión en la América española globalmente considerada, pero fue un referente importante en un momento histórico en que se estaban definiendo las formas de penetración europea en el continente americano y se establecían encuadres para vertebrar relaciones de todo género entre europeos y nativos. Pronto se fueron concretando, no obstante, otros modelos que ofrecían espacios de interacción cultural más flexibles, dentro de los que se pueden contar las congregaciones franciscanas en Nueva España o las reducciones jesuíticas en las fronteras del Paraná y el Gran Chaco.

<sup>23</sup> Sobre esta materia específica ver Herreros, B. / Mantecón, T.A.: "Las fronteras misioneras del Chaco y el Paraná en el siglo XVIII", *Chronica Nova*, 39 (2013).

Desde luego, estas opciones misioneras no agotaban el abanico de posibilidades y concreciones que la acción misional adoptaba en estos encuadres cronológicos. En Etiopía, por ejemplo, después de establecidos los primeros contactos por los portugueses, el cristianismo llegó a constituir a principios del siglo XVII un elemento de cohesión del grupo nativo que conformaba la élite de poder. De este modo, alimentó la legitimidad hegemónica de esos grupos elitistas frente las facciones de oposición y a otras alternativas de organización del gobierno. Es así como cobra una significación plena la información contenida en las cartas de Seltan Seged<sup>24</sup>, “por la gracia de Dios rey de Etiopia”, dirigidas en la primera década del XVII a las autoridades portuguesas en India y Lisboa, así como al padre provincial de los jesuitas en Goa, solicitando de ellos un claro apoyo político a cambio de facilitar la sumisión de la población nativa al catolicismo, introducido en Etiopía por los padres de La Compañía<sup>25</sup>.

En el proyecto político de Seltan Seged la protección militar de los europeos para evitar la sedición promovida por los grupos de facciones rivales era esencial. El soberano etíope incluso deseaba la dotación de un prelado cristiano y reforzar la acción misional de los jesuitas en su reino para apuntalar, así, el catolicismo, al que consideraba una herramienta de cohesión social que reforzaría su hegemónica posición política. En el caso etíope también los misioneros hicieron alguna concesión para favorecer la expansión de la fe. Aceptaron que los matrimonios se realizaran con la explícita condición de diluir el vínculo o enlace de acuerdo con la voluntad de los contrayentes. También que la eucaristía se practicara con agua y zumo de uva<sup>26</sup>. Esta flexibilidad se contemplaba como un oportuno instrumento para fortalecer la misión católica frente a la presión que ejercía, en los mismos espacios, el cristianismo ortodoxo, de rito griego, que también trataba de penetrar en las sociedades de esta región africana, a pesar del favor que Seltan Seged mostraba por la causa católica.

---

<sup>24</sup> Las misivas con estos contenidos fueron transcritas por el padre Ríos en 1628 y editadas en Méjico. Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, *op. cit.*, ff. 47 vº-49.

<sup>25</sup> Sobre este problema desde la propia experiencia del misionero me remito a las incidencias relatadas en Franco, A.: *Imagem da virtud em o noviciado da Companhia de Jesus do Real Collegio doEspirito Santo de Evora do Reyno de Portugal*, Lisboa, 1714, p. 601-603.

<sup>26</sup> Lo reconocía así un misionero jesuita en Etiopía a principios del siglo XVII. Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, *op. cit.*, f. 50.

En el tiempo en que los jesuitas y misioneros de otras órdenes, así como toda suerte de cristianos, sufrían la represión en Japón, en Etiopía, Seltan Seged solicitaba a los misioneros un impulso para el catolicismo en su reino africano. Poco antes, en 1580, el sexto nieto del gran Tamerlán, Mahamet Sladin Equivar, que lideraba el imperio del Gran Mogol, contando con informaciones sobre las misiones jesuitas en Goa, envió emisarios al padre provincial de la Compañía de Jesús para tratar de convencer a algunos de sus miembros para que se llegaran a su corte y hacerle partícipe de los “grandes secretos” y conocimientos que se les atribuían. La embajada jesuítica a la corte del emperador tártaro no contó, sin embargo, con el vigor suficiente para combatir el islamismo que allí reinaba. A pesar de ello, los misioneros percibieron haber creado un mínimo sustrato ético y cultural sobre el que podrían edificarse progresos misionales posteriores. Fundaron escuelas en las que los niños aprendían lenguas europeas y, con esta cobertura, impulsaron también “la instrucción en la verdadera fe católica” en la medida que les fue posible<sup>27</sup>.

En 1603, el padre lusitano Benito de Goez, antiguo soldado, salió con otros dos jesuitas hacia esta corte tártara. Con nombre de Abdula Isai, hábito oriental e instrucciones concretas del pontífice Paulo V y Felipe III de España, precediendo su viaje y experiencias a las del padre Ricci, realizó un periplo que no fue muy fructífero, ni largo, viniendo a morir el 11 de abril de 1607<sup>28</sup>. Después de una peregrinación de tres años por la región, se adentró en las tierras de China y el Tibet, en la zona llamada del Gran Catayo. El mismo camino, lleno de asperezas y dificultades, fue continuado a la corte del Gran Mogol por otros jesuitas, que adoptaban vestimentas y apariencia lo más integrada posible con las de los lugares y regiones por las que pasaban. Los primeros contactos en estos territorios tibetanos no fueron óptimos, pero los jesuitas se presentaron como hombres de ciencia de exótica y remota procedencia, para anunciar “grandes nuevas” y “maravillosos secretos” a los soberanos asiáticos, lo que aumentaba la curiosidad de los nativos.

---

<sup>27</sup> Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, *op. cit.*, ff. 52-52 vº.

<sup>28</sup> El padre Juan Antonio Oviedo, de la Compañía de Jesús dio cuenta de su temple en los entornos islámicos en que se movió. Oviedo, J.A.: *Elogios de muchos hermanos coadjutores de la Compañía de Jesús que en las quatro partes del mundo han florecido con grandes créditos de santidad*, Primera Parte, México, 1755, pp. 266-283.

Por esta razón, y por la inquietud de los misioneros para subrayar los puntos de convergencia, más que las diferencias entre el cristianismo y las creencias locales, los jesuitas lograban introducir y consolidar algunos de los pilares del catolicismo dentro de las diversas sociedades y culturas asiáticas. Algunos misioneros dieron cuenta de este tipo de avances con gran elocuencia. Afirmaban que los nativos no contaban con más que livianos errores, y eso lo achacaban a que sus ancestros debieron ser cristianos, pudiendo haber recibido la fe “en el tiempo de los apóstoles”, a pesar de haber perdido “el uso de los santos sacramentos”<sup>29</sup>.

Este aspecto, que implicaba el entronque con un sustrato cultural cristiano asentado en las predicaciones desarrolladas en los siglos VII y VIII, pudo favorecer, ya en los siglos de la Edad Moderna, el progreso misional en entornos y sociedades del Asia interior<sup>30</sup>, pues como en el caso de China, el modelo de misión en estas regiones continentales se apoyaba sobre enfatizar las analogías entre el cristianismo católico y la religión local o tradiciones y creencias ancestrales que no chocaban frontalmente con la doctrina y moral de la Iglesia de Roma. Esto aparejó tensiones dentro de los agentes de las misiones vinculados a las distintas órdenes religiosas y muchos seculares problemas a los jesuitas; también en etapas cronológicas posteriores. Un cualificado analista como era Carlo Ambrosio Mezzabarba, visitador del Santo Oficio romano, en su relación para la ejecución del decreto contra el uso de los ritos chinos por los jesuitas en China, entendía que para los hermanos de la Compañía de Jesús “per saluare la missione poco importa eternare la dispute e le controuersie de riti fra missionari”<sup>31</sup>.

La misión católica que progresaba, por tanto, con problemas pero en todos los continentes conocidos, impulsada a muy desiguales ritmos por el empuje de predicadores, mártires y conversos nativos que daban testimonio de la fe; adoptaba variantes particulares según las características de la sociedad en que los misioneros realizaban su labor apostólica, también de acuerdo con los recursos humanos disponibles para desarrollar la práctica misional y, finalmente, según el apoyo político e institucional con que contara la promoción de

---

<sup>29</sup> Ríos, G. de los: *Trivmphos...*, op. cit., ff. 52 vº-53.

<sup>30</sup> Ver nota 19.

<sup>31</sup> Ver Carta desde Cantón a Roma, 21 de octubre de 1721. Archivo della Congregacione per la Doctrina della Fede (ACDF), sig. 89, b. PP 2-e, s.f. Los dominicos, justo arribados en China en 1631 habían tomado posiciones claramente junto con los franciscanos en contra de las de los jesuitas.



creencias y moral del cristianismo católico. Esto explica las razones por las que el misionero unas veces se mostraba como la conciencia viva de la conquista que era realizada por europeos, tratando de paliar sus más negativos efectos, como se conoció en tierras americanas, mientras que otras veces conoció el martirio por hacer testimonio de fe, como ocurrió en Japón cien años más tarde, o se presentó prudentemente bajo la apariencia de gente santa, depositarios de saberes útiles y ocultos, capaces de aproximar y adaptar la cultura local al cristianismo y viceversa, como se conoció en las misiones de China y Asia interior.

Debido a estas circunstancias de la misión, el catolicismo era percibido de forma muy diversa en los diferentes contextos. Eventualmente, se interpretó como un instrumento para la subversión o con capacidad para vertebrar la sedición o la oposición a la autoridad política, como ocurrió en las islas del Japón en los más ásperos momentos de los inicios del siglo XVII. Pudo tener también una significación política no sólo distinta sino incluso contraria a la descrita. Se comprobó en Etiopía de forma cuasi contemporánea a los momentos en que la represión era más aguda en Japón. Igualmente, fue un factor para conmocionar las culturas religiosas de los nativos, como en la América española, o finalmente, se percibió como una filosofía moral que integraba algunos principios profundamente arraigados en las culturas locales de los nativos, como en China y Asia interior.

Entre la proscripción japonesa del cristianismo y el reclamo del rey de Etiopía las respuestas de los poderes y las sociedades nativas a la misión mostraban contrastes muy acusados que dependían de factores locales y de la estructura social del entorno en que se desarrollaba la acción misionera. Si en el primer caso, el japonés, la misión católica llegó a ser percibida por la autoridad política como una empresa subversiva, que amenazaba a un joven orden imperial que precisaba de consolidación, en el segundo, por el contrario, el catolicismo facilitaba el fortalecimiento de la joven y frágil monarquía. Desde este punto de vista, además de la calidad, actitud, fortaleza y comportamiento del misionero y de la estrategia para el desarrollo de la misión, estos ejemplos analizados muestran que la eficacia de ésta también dependía de las condiciones en que era recibida y de la dinámica de intercambios y transferencias culturales que aceptaba esa sociedad nativa, es decir, de los contextos.

El factor humano y las formas de convivencia cotidiana, no obstante, afectaban sustancialmente el desarrollo de las misiones. Sobre este asunto, el análisis de la compleja relación entre indios, misioneros y magnates en las fronteras del Paraná, incluso a fines del periodo colonial español ha dispensado ejemplos interesantes. En esta región de la América meridional aún durante todo el siglo XVIII los intereses contrapuestos de la sociedad indígena, los misioneros y los colonos *encomenderos* sobre el disfrute de los recursos provocaron crónicas polémicas y conflictos que no fenecieron aún cuando el sistema colonial español vivía su otoño. La expulsión de los jesuitas y el abandono de algunas antiguas reducciones alteraron el equilibrio en tensión que había esado vigente hasta más allá de mediados del siglo XVIII y obligaron a arbitrar medidas de recomposición del orden sobre nuevos esquemas.

#### Conclusiones

La diversidad de los universos nativos sobre los que se orientaban las iniciativas misionales católicas era un reto para adaptar el proyecto religioso y propiciar su difusión. En este punto era particularmente importante la fortaleza del espíritu misionero, tanto en lo que refería a la voluntad y aplicación como al carisma de los encargados de realizar la labor apostólica. Eran estas cualidades las que otorgaban peso específico a la aceptación del martirio y su valor como testimonio de fe, logrando hacer bueno el principio de que “la sangre de los mártires es semen de cristianos”, enunciado por algunos padres de la Compañía de Jesús en la temprana Edad Moderna.

La recepción del programa misionero en las sociedades nativas extraeuropeas dependía también de otros factores. Para asentarse, los principios cristianos debían cubrir alguna necesidad espiritual, social o material de las gentes hacia las que se proyectaba la misión en el momento en que se producía el encuentro cultural. Así, la oportunidad se convertía en un factor importante para definir la forma de interacción de misioneros y misionados. Estos mismos factores otorgaban diversidad a la lucha apostólica contra los

demonios, la idolatría, la inmoralidad, la carencia de fe, la ausencia de cristo o las “prácticas bestiales” que impedían la salvación de los indígenas en los mundos ultramarinos.

A pesar de todo, este último extremo, el de constituir una lucha con esa orientación, dotaba de cierta uniformidad también al proyecto misional católico, que aspiraba a ser aculturante y, por lo tanto, dar lugar a la sustitución de las creencias y opciones religiosas y morales de los nativos por las del cristianismo católico. Más que una realidad, la aculturación era una pretensión que alimentaba al espíritu misionero, pero lograrla era un proyecto utópico. La prueba más palpable es la constatación empírica de que lo ordinario eran fenómenos de hibridación y mestizaje cultural y religioso, así como, en su caso, también sus opuestos, de rechazo, aversión y conflicto.

La hibridación que llevó aparejada la misión jesuita en China fue conscientemente experimentada por los padres de La Compañía para favorecer el avance del catolicismo, pero acabó por convertirse también en un motivo de confrontación entre los jesuitas y los miembros de otras órdenes religiosas, particularmente los mendicantes. El argumento más recurrente fue la tolerancia de los jesuitas hacia algunos ritos confucionistas y prácticas religiosas populares, sobre todo, ceremoniales en torno a los difuntos. La permisividad de los padres de La Compañía hacia estos ritos y prácticas les provocó imputaciones de idolatría ante la Santa Sede. Sin embargo, éste no era un caso único de mestizaje cultural y religioso sino, todo lo contrario, un fenómeno ordinario puesto que entre el proyecto aculturante que implicaba la misión católica y la cultura religiosa nativa siempre se experimentaba circularidad, interacción y recíproca influencia y no siempre la evaluación de la hibridación resultante era tan negativa como en esta querrela entre misioneros que dejó cicatrices imborrables en las relaciones entre las órdenes religiosas en la Edad Moderna.

Un ejemplo de interacción, intercambio y mestizaje cultural lo ofrece la forma en que se concretó la labor misionera del siglo XVII en la corte mongola. El balance de la misma medido en términos de occidentalización cultural fue considerado globalmente positivo por los misioneros de la orden de San Ignacio, puesto que contribuía a establecer bases para asentar

principios de ética cristiana en un encuadre social en que el Islam era hegemónico. Es evidente que las misiones no lograban vencer completamente los “demonios” de los nativos, es decir, toda suerte de alternativas religiosas y morales a las inspiradas por el catolicismo, y que cuando se consolidaba la acción misional, logrando impulsar el cristianismo de Roma, estos avances no eran irreversibles.

Todas estas características del fenómeno misional sólo muy ocasionalmente se mostraban con tanta nitidez en unas sociedades europeas ya cristianizadas. Por lo tanto, su relevancia en otros entornos conferían personalidad a las misiones desarrolladas en territorios de Ultramar, lo que convierte las palabras de Ana María de Velarde al superior de los dominicos de la española ciudad de Valladolid en 1595, con que se inició este análisis, en una mera referencia argumentativa que servía a esta mujer de la nobleza local para favorecer la implantación de los dominicos entre los valles y gentes de las montañas de Cantabria, en la España septentrional.

Si la naturaleza y complejidad de los “demonios” que tentaban a las gentes en entornos sociales tan diversos como los aquí analizados, y tantos otros que preocuparon y empeñaron a los religiosos católicos de los siglos de la temprana Edad Moderna, no lograban efectos homogéneos, parece lógico aceptar que los objetivos, propuestas y concreciones de la acción misionera se adaptaran a las condiciones de cada contexto para lograr mayores cotas de eficacia en la promoción del catolicismo. Estas sensibilidades, así como la asunción de los evidentes riesgos implícitos en la empresa apostólica, alimentaban el espíritu misionero en los mundos de Ultramar a lo largo de los siglos de la Edad Moderna y dotan de significación compleja a los episodios analizados en estas páginas.