



## La sombra de Lutero en Japón. Acerca del *nembutsu* de acuerdo a la visión de los misioneros en el siglo XVI

Giuseppe Marino<sup>1</sup>

Recibido: 31 de diciembre de 2015 / Aceptado: 27 de noviembre de 2017

**Resumen.** El primer contacto entre el budismo y el cristianismo tuvo lugar en Japón en el siglo XVI durante el intento de evangelización de las tierras del país del Sol Naciente por parte de los misioneros europeos. En esta época, la formación cristocéntrica de los jesuitas, la influencia de la Contrarreforma, el impulso cristiano-imperial y otra serie de factores llevaron a los religiosos europeos a identificar y comparar las sectas del budismo con las doctrinas protestantes, entre ellas la luterana. A través del análisis de la documentación jesuita encontrada, este artículo estudia las comparaciones que los primeros misioneros relataron en sus informes: las analogías entre el budismo de la Tierra Pura, en concreto el Shinshū, y las teorías de Lutero. Asimismo, se examina cómo valoraron los jesuitas la principal oración jaculatoria de la secta budista, el *nembutsu*, a la que unían la salvación, o la recitación repetitiva del nombre del Buda Amida, investigando en las interpretaciones de tales oraciones.

**Palabras clave:** Lutero; Amida; Nembutsu; jesuitas.

### [en] The Shadow of Luther in Japan. On *nembutsu* according to the Missionarie's Vision in the 16th Century

**Abstract.** The first real approach between Buddhism and Christianity took place in sixteenth century Japan during the attempted evangelization of that country by European missionaries. In that period several factors, such as Jesuits' thought and formation, the influence of the Counter-reform in Europe, and last but not least the impulse created in previous centuries of a Christianity backed Empire, drove religious European orders to pagan lands to proselytize natives and in the case of Japan to identify and compare Buddhist sects with Protestant doctrines, and mainly with the Lutheran doctrine. Through an analysis of Jesuit documentation founded, this article examines one of the comparisons that the first missionaries explained in their reports, i.e. analogies between Buddhism of the Pure Land sect, or Jōdo Shinshū, with the theories of Luther. This paper discusses in detail how the Jesuits evaluated ejaculatory prayers used by main Buddhist sect, such as it was the *nembutsu*, or the repetitive recitation of Amida Buddha's name, and it also delves in their research and the interpretation of such prayers.

**Keywords:** Luther; Amida; Nembutsu; Jesuits.

**Sumario:** 1. El primer contacto del cristianismo con el budismo y Amida; 2. El Shinshū, la soteriología y los misioneros; 3. Sobre el *nembutsu* y la opinión de los jesuitas; 4. Lutero en Japón en los documentos misioneros.

**Cómo citar:** Marino, G. (2018). La sombra de Lutero en Japón. Acerca del *nembutsu* de acuerdo a la visión de los misioneros en el siglo XVI, en *Dicenda. Estudios de Lengua y Literatura Españolas*, 36, 267-290.

<sup>1</sup> Fudan University  
g.marino1982@gmail.com

## 1. El primer contacto del cristianismo con el budismo y Amida

El primer contacto entre el cristianismo y el budismo en Japón se produjo en la segunda mitad del siglo XVI<sup>2</sup>. Por aquel entonces, la religión oriental no era un asunto fácil de comprender por parte de los misioneros europeos, la mayoría de ellos españoles y portugueses. Estos, empujados por los respectivos imperios, llevaron a cabo el primer intento de cristianización del país oriental (1550-1650). A partir de aquel momento, los jesuitas comenzaron a ver a los monjes budistas con cierto recelo y hostilidad, motivo por el que nunca intentaron un verdadero acercamiento a la religión tradicional nipona.

Por otro lado, en aquella época no había salvación fuera de la Iglesia, afirmación que fue interpretada de forma literal por los jesuitas. Así, cada persona que se apartaba del bautismo, es decir, todas las sectas budistas, era considerada como una obra del demonio<sup>3</sup>. Asimismo, los religiosos cristianos nunca consiguieron el beneplácito de las religiones tradicionales japonesas debido, entre otros motivos, a la escasa comprensión que los jesuitas tuvieron con las doctrinas autóctonas y por los obstáculos que supusieron las interpretaciones de términos teológicos divulgados por Europa mediante cartas<sup>4</sup> impresas u otras fuentes documentales<sup>5</sup>. Todo ello teniendo en cuenta que estudiaron todas las doctrinas religiosas con detenimiento con el fin de interpretarlas, debatir acerca de ellas y, finalmente, refutarlas.

<sup>2</sup> Aunque algunos estudios demuestran a través de fuentes documentales antiguas la existencia de cierto tipo de conocimiento del budismo en el mundo mediterráneo antiguo y en el medioevo cristiano, no dejó una memoria contrastable como en la época imperial. Sin embargo, existe la posibilidad que en la “época del califato cordobés, o de los reinos musulmanes andalusíes posteriores, circulase alguna información sobre esta religión entre los eruditos, ya que las conexiones con el norte del subcontinente indio, tierra del islam en aquel entonces ya (o en vías de serlo), era desde luego más fluidas que las que se tenían con el Europa cristiana hasta los grandes viajes de los exploradores tardomedievales de los que el de Marco Polo es el más conocido”. F. Díez de Velazco (2013), pp. 29-30.

<sup>3</sup> “As seitas de Japão são investadas pelo demonio author de toda maldade”. L. Fróis (1982), p. 239.

<sup>4</sup> “[...] se hallan diversos nombres de tal manera mudados en la pronunciación ahora fuese por yerro de la impresión, ahora de la traslación en la lengua latina en que se escribieron estas cartas que apenas en Japón se entienden lo cual es muy frecuente en estas cartas porque como se imprimieron en Europa a do los nombres de Japón son tan nuevos y peregrinos, y a las veces as cartas que se escriben no van en tan buena letra que se puedan claramente leer fácilmente se mudan las letras y la pronunciación e los nombres el cual yerro se entiende en Europa no se entiende, mas luego se conoce en Japón y a las veces también en la traslación se cortan las cartas para las abreviar de modo que se muda aún el sentido”. A. Valignano (1601), f. 80-80v.

<sup>5</sup> Partiendo del presupuesto de que no existe ninguna palabra japonesa que corresponda a cada uno de los significados cristianos y mucho menos a las excepciones luteranas, merece una mención especial la relación entre Dios y Dainichi. Tras el debate que hubo en Yamaguchi, relatado por san Francisco Javier en una carta desde la India (Cochín) el 29 de febrero de 1552, el español no siguió utilizando la palabra Dainichi para referirse a Deus, a Dios. El creador de todas las cosas no era comprensible para la religión budista. De manera que surgieron no pocas preguntas sobre la cuestión de un Dios bueno o malo, el origen del demonio y muchas más. A partir de este debate, Javier y sucesivamente poco a poco los otros misioneros, empezaron a captar las diferencias entre el budismo y cristianismo, al igual que los nipones antes de la llegada de los misioneros no habían tenido la oportunidad ni siquiera de conocer la palabra Deus. Sucesivamente, aprendieron el budismo de la salvación, las nueve sectas, el rol de los bonzos, la existencia de Sâkyamuni y Amida concluyendo que el budismo tan solo era un rendir culto a ídolos. El mismo Fróis en su famosa Historia de Japam compara la secta de Shingon y su Dainichi a lo que los filósofos llamaron Materia Prima que se libró de todos los determinantes. De hecho en Europa la Escolástica fue aplicada no solo a la religión cristiana sino también como teoría para analizar y refutar religiones y filosofía. Con la comparación Dainichi y Materia Prima se aplicó por primera vez la Escolástica al budismo sucesivamente adaptada a Amida o a la palabra Mu (la nada, literalmente ‘ninguna cosa’). Cf., K. Hisashi, “From Dainichi to Deus. The Early Christian Missionaries’ Discovery and Understanding of Buddhism”. En: Christianity and cultures: Japan & China in comparison, 1543-1644. Edited by A. Üçerler, Roma, (2009), pp. 53-55.

El primer encuentro entre el budismo y el cristianismo en Japón tuvo lugar inmediatamente después de la llegada a Kagoshima de san Francisco Javier en 1549. A partir de esta fecha existen comentarios, sobre todo del mencionado santo español, acerca de las religiones y, en especial, de la secta Shinshû, de la cual se hablará más adelante en este artículo.

Al principio, los misioneros establecieron una relación de amistad con los líderes budistas, ya que observaron las similitudes existentes entre ambas prácticas religiosas, como las órdenes monásticas, las vestimentas, el uso de rosarios y otros elementos para los rituales. Sin embargo, quedaron bastante sorprendidos por la laxitud de la moralidad de los monjes, los cuales mantenían frecuentes relaciones sexuales, tanto heterosexuales como homosexuales.

Por otro lado, los jesuitas escudriñaron bien la terminología indígena con el objetivo de profesar la fe cristiana y que esta fuera fácilmente entendida y aceptada por los japoneses. De esta forma, y con la adaptación de algunas palabras a la terminología budista, el cristianismo se convirtió para los autóctonos en otra denominación del budismo. De ahí que los misioneros, al ir entendiendo poco a poco el significado de las palabras y sus matices, decidieran imponer su propia terminología y rechazar la falsa doctrina japonesa y sus representantes<sup>6</sup>. A partir de ese momento, la relación entre las dos religiones, que nunca fue idílica, sino más bien conflictiva, fue empeorando y aumentaron las posiciones encontradas desde ambas partes (Mullins, 2003: 228). No hay que olvidar que, además, el clima de la Contrarreforma en el que los jesuitas se educaron y formaron les hizo estar en contacto con las violentas disputas religiosas, en particular contra los protestantes (229).

Finalmente, con la llegada a Japón en 1579 del padre Visitador Alessandro Valignano, el enfrentamiento entre el cristianismo y el budismo llegó a su máximo apogeo y acabó desembocando en un callejón sin salida. Así, los misioneros no pararon su labor de observación y análisis de las religiones tradicionales japonesas y no dejaron de enviar sus reflexiones a sus superiores (Amstutz, 1997: 47). En dichos informes no había espacio para la interpretación alegórica, solo se atacaba a las religiones y sus fundadores, y se les juzgaba como a simple seres humanos (Kawamura, 1999: 289).

Hay que recordar que el budismo, tras llegar a Japón desde China, adquirió un carácter eminentemente intelectual, sobre todo, en los primeros siglos cuando los bonzos aprendieron la doctrina en las escuelas chinas. Este intelectualismo religioso duró hasta el siglo XII, momento en el que la corriente pietista y popular de las sectas de Amida empezó a difundirse con cierta rapidez (López Gay, 1966: 93). En el caso del budismo de la Tierra Pura, llamado amidismo, los cristianos tenían serias dificultades para comprender su doctrina. La razón quizá se encuentre en el discurso nítido, inteligible y ontológico que conducía a un ser supramundano llamado Amida, adorado por esta escuela procedente del budismo Mahâyâna y mencionado por primera vez por el capitán portugués Fernão Mendez Pinto (Mendez Pinto, 1614: 88v,

<sup>6</sup> Los jesuitas reconocieron los errores interpretativos iniciales que cometieron al juzgar la religión budista. El jesuita Stefanoni fue consciente de que incluso los japoneses se equivocaron en considerar la religión budista como parte integrante de las sectas tradicionales niponas: “Et perchè noi nelli prim’anni che non intendevamo totalmente achora l’interiore nel quale si fondano le sette loro proibivamo l’idolatria interiore, et l’altri peccati che fanno si persuasero che quello che noi li manifestavamo era l’interiore delle lor sette, il quale solamente li letterati occultamente l’intendono, et questo accadde perchè essi non avevano notizia alcuna delle sostanze spirituali”. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Jap. sin.*, 5, f. 211.

132v). De hecho, la crítica a esta religión fue una constante ya desde los albores de la misión de evangelización en Japón e, incluso, fue plasmada por la pluma del italiano Matteo Ricci en China<sup>7</sup>. De esta forma, toda la información que se consiguió recoger sobre los credos nipones fue utilizada para refutar cada aspecto, punto y afirmación que no se correspondía con los cánones cristianos.

Asimismo, los misioneros investigaron acerca del origen indio de las religiones tradicionales, del Buda histórico, de las enseñanzas de las diferentes sectas y mostraron un especial interés por el pensamiento zen y, como se mostrará más adelante, por el culto a Amida y el budismo de la Tierra Pura<sup>8</sup>. Aunque los estudiosos cristianos destacaron el fervor de los laicos, las penitencias y la austeridad de los monjes, así como la grandeza de los templos y las estatuas budistas, aquellos consideraron a sus homólogos como un obstáculo en su labor de salvación de las almas (AA.VV., 1993: 158-159). Además, se pueden observar muchas contradicciones en los informes de los misioneros, lo que deja intuir corrientes encontradas, sobre todo por los intereses institucionales, tanto por parte de los cristianos como por los budistas. Es más, en la política, los antecedentes religiosos occidentales y las dudas sobre las conversiones provocaron que los misioneros no intentaran crear conexiones, aunque observaron que Japón era una sociedad en la que la religión ostentaba un papel mucho más serio que en otros países asiáticos (Amstutz, 1997: 48).

El budismo de la Tierra Pura captó, desde el primer momento, la atención de los misioneros, quienes supieron establecer sus distintas ramas: el Jôdo-shû, el Jôdo Shinshû, el Yûzû-nembutsu-shû y el Ji-shû<sup>9</sup>. En algunas zonas de Japón, el daimio

<sup>7</sup> “It also teaches that the person who invokes the the name of Amida Buddha over and over again will be forgiven his former wrong-doings, and that following his death he will enjoy peace and good fortune and will experience nothing ill. If it so easy to go from Hell to Heaven, will this not provea n impediment to [the cultivation of] virtue and even encourage people to do evil? [...] What is so marvellous about the name Amida Buddha that its mere recitation can effect an escape from severe punishment and cause someone to obtain generous rewards?”. En: M. Ricci, 1985, p. 397. En 2008 la estudiosa española Dolors Folch realizó un estudio sobre las impresiones de los misioneros sobre las religiones en China en que se evidenció la versión negativas de los jesuitas españoles acerca la espiritualidad china a la Ilustración europea. Podría tratarse de un discurso paralelo al de Japón ya que curiosamente algunos puntos como se verá parecen coincidir, pero en fin no lo es, en particular por las notorias diferencias entre la cultura y la religión de los dos países asiáticos. Al igual que en China, con la introducción de la acomodación promulgada por el Visitador de la Compañía de Jesús, Alessandro Valignano, la visión de las religiones niponas se va haciendo más detallada y a la vez criticada. En los dos países asiáticos los jesuitas prestaron mucha atención a las religiones tradicionales de Japón, distinguiéndolas análogamente aunque con mucha dificultad y a veces con bastante confusión. Al mismo tiempo, coinciden particularmente las primeras percepciones de las religiones en los que los autóctonos se describen como a idolatras y sus religiones pocos creíbles y a menudo relacionadas con la figura del diablo, altamente desarticuladas y con una fuerte implantación social familiar. En definitiva, tanto en Japón como en China la visión de los misioneros acerca de las religiones es bastante peyorativa, genérica y completamente descalificada. Otro paralelismo con China fue la descripción de algunos observadores con las sectas budistas. “Unos se limitaban a describirlas; a otros las sectas les causaban una total irritación y otros buscaban el aspecto esotérico, adivinatorio o diabólico para menospreciarlas pese a que no dejaron en ningún momento de subscribir la importancia de las religiones tradicionales”. Incluso en Japón los fundadores de las sectas fueron comparados constantemente con los demonios y sus posesiones; a los misioneros les impactaron las continuas limosnas que los creyentes japoneses ofrecían a sus ídolos. D. Folch (2008), pp. 273-288.

<sup>8</sup> Cabe señalar que no ha llegado a nuestros días la opinión exhaustiva y completa acerca de Amida que podría haber sido la que se encuentra solo mencionada en el índice o *Taboada* de la *Historia de Japam* de Luís Fróis.

<sup>9</sup> Uno de los documentos más completos a propósito de Amida es el *Sumario dos erros en que os gentios do Japão vivem e de algumas seitas gentilicas en que principalmente confã*: “e também a outro chamado Aminda, mais antigo que Xaqua. Perguntando-lhes a estes destas seitas polo principio do mundo nenhuma rezão sabem dar diso. Perguntando quem hé Amida dizem que foi hum homem filso de um rei, e casou com huma mulher, e avendo vivido três anos teve dous filhos, hum chamado Canom, o qual alguns dizem que hé o sol, e outro cha-

incluso llegó a imponer estas sectas, mientras que en otras áreas se interesaron por el culto a Amida. Un ejemplo de todo esto fue lo que ocurrió en las provincias de Kinokuni, donde el señor feudal Arakishinano obligó a sus súbditos a que se convirtieran a la secta de Jôdo-shû. Por este motivo, los misioneros optaron por una conversión vertical y decidieron profesar la religión cristiana desde las altas esferas de la sociedad nipona (López Gay, 1966: 93). Sin embargo, el acercamiento inicial de los religiosos occidentales pronto se transformó en una búsqueda de las diferencias doctrinales en aspectos como la idea del más allá.

A esto hay que añadir las reprobaciones de Alessandro Valignano, las cuales surgieron de los elementos de esta secta budista que le parecieron estrictamente conectados con el placer sensual, esto es, con aromas agradables y músicas que describió como estúpidos e ilógicos<sup>10</sup>. Se puede afirmar que el italiano asimiló la doctrina budista desde un punto de vista muy occidental. Además, estaba convencido de la insustancialidad del cuerpo y del hecho de que satisfacer los deseos carnales no podía llevar al ser humano hacia la felicidad eterna, es decir, a un Dios universal que se alejaba bastante de la figura de Amida (Baskind; Bowring, 2015: 29). Según el *Glosario* del portugués Dalgado, fuente europea no tan antigua como la de los jesuitas, el término *Amida* deriva del sánscrito *Amida*, que significa ‘ilimitado’ o ‘infinito’, el cual viene de *Amito*, de la lengua pali, o, con más precisión, de *Amitâbha* o *Amitâyus*, que quiere decir ‘infinitamente esplendoroso’. Así, este concepto “toma-se por epíteto do Buda”, afirmó el estudioso luso, o por la personificación del paraíso. Habría que decir también que el pueblo lo consideraba una divinidad y muchos escritores y misioneros le atribuyeron antiguamente el género femenino<sup>11</sup>, considerándola la madre de otro ídolo, Kannon<sup>12</sup>.

---

mado Xex, o qual alguns dizem ser a lua. Depois que este Ameda anviovou de sua molher fez-se bonzo, posse a fazer muito grande penitência para salvar todo o género humano. Dizem mais, que se pos Amida a miditar de que maneira resgataria as gentes [...]. E depois desta meditação feita, fez quorenta e oito prometimentos em huns livros, que qualquer pessoa que o adorase e disesse esta palavra “Não mo Amida Ambud”, que por muy desformes pecados que tenham feitos o levará a seu Jondo, e dizem ser glória onde está, e dizem ser na parte do ponente. Esta seita de Amida he devida em três, huns de ábitos pretos que adorão os mais paguodes e camins. Estes são bonzos, e têm muitos fregueses casados e solteiros, os quaes lhe pagão primitias. Têm por grande pecado a purgação da molher, e têm por empossível salvarse. Outros bonzos de ábitos pretos adorão soamente a Amida [sin tener otr]o nem fotoque nem cami. Estes têm muito mais fregueses e se entragão a Amida. Os mais destes bomços são preguadores. Outros de ábitos pardos, os quaes não preguão senão simpresmente adorão a Amida, e não podem mais que roguar-lhe que os salve. Esta seita do Amida hé a que isteriormente se pregua e declara. E perguntando aos mais sabios que dem rezão de que maneira o Amida pode salvar as jentes, dizem por derradeiro que tudo hé fonbem. Esta palavra fonbem não a entendem os simples e os que não são letrados”. J. Ruiz-de-Medina (1990), pp. 655-667.

<sup>10</sup> A partir de 1570 se entrevé cierta comprensión más profundizada en los escritos del padre Visitador. Fue introducido a la terminología de algunas materias como las formas de interpretación “externa” (la deidad-orientada) y la “interna” (la filosófica). Él entendió que el significado residía en la actual práctica de las personas educadas por el interpretación “interna”. Al parecer también conoció el significado del concepto de *hōben* (*upayā*) y estaba bastante seguro que la estructura soteriológica que enseñaba la secta Shin tenía una raíz “protestante” y relacionada con la *sola fides* que se requería para la salvación. Cf. G. Amstutz (1997), p. 45.

<sup>11</sup> S. R. Dalgado (1919), p. 32. Hay que añadir que el padre Cosme de Torres escribió acerca la incierta identidad sexual de esta divinidad: “Outros adorão outro Idolo, que se chama Amida: hús o pintão como homê, et outros como molher”. *Cartas* (1598), f.17v.

<sup>12</sup> Ha outro pagode ou Idolo, a quem chamão Canon, dizem que foi filho de Amida, o qual he outro homem que tambem adorã, et os que adorão a este Canon, sam como devotos, e se prezaõ disso, et sempre rezaõ, ainda que desde ha poucos. O quinto he aquel la ley que ensina a meditar as meditações que disse, et esta he a que comunmnte seguem”. *Cartas* (1598), f. 75r.

Para comprender mejor la visión de los jesuitas acerca del budismo de la Tierra Pura, es necesario esbozar un breve itinerario de esta rama religiosa y, en particular, de su historia, de cómo empezó la adoración a Amida o Amita<sup>13</sup>. Según el profesor Masaharu Anesaki, este culto se originó y resistió en una época particularmente corrupta en el Japón de la dinastía Hiei. Al parecer, un grupo de hombres píos, monjes y laicos, se refugiaron en la doctrina de la Tierra Pura con el fin de alcanzar el famoso paraíso prometido por Amida, el *Jôdo* (de ahí el nombre de la secta). La historia de Amida, el ‘Señor de la Luz’ o también ‘Vida Infinita’, comenzó en la antigua China, en la escuela Hui-Yüan (333-418), y enseguida pasó a Japón.

Se dice que Amida fue un príncipe y, posteriormente, por compasión hacia sus semejantes, decidió tomar los votos y convertirse en monje para dedicar todos los méritos conseguidos, con su rígida disciplina y formación religiosa, a los beneficios espirituales del ser humano. Gracias a su misteriosa virtud y a su trabajo, Amida consiguió cumplir su tarea de crear el paraíso de la Tierra Pura, situado “más de millones y billones de leguas hacia poniente”, lugar donde Él podía abrazar a todas las ánimas pías, salvarlas si ellas no fueran capaces de aprender y disciplinarse a sí mismas (Anesaki, 1971: 147-149).

En Japón, los comienzos de la fe a Amida se podrían ubicar alrededor del siglo VIII, aunque varias fuentes afirman que pudo empezar incluso antes (Fróis, 1982: 160). Entre los máximos exponentes y principales líderes de esta doctrina hay que mencionar a Genkû (1133-1212), conocido también con el nombre de Hônen<sup>14</sup>, ejemplo de devoción y de ideal pietista, característica patente en el budismo de la Tierra Pura (Anesaki, 1971: 169). Una de sus obras más importantes, escrita en 1575, marcó la independencia del budismo de Amida o del pietismo de Jôdo (Anesaki, 1971: 171). La religión de Hônen se basaba en principios muy sencillos, casi como su existencia, vivida como un ermitaño durante años repitiendo el nombre de Buda y rezando su piedad. Las nociones esenciales de sus creencias, que fueron vistas de forma negativa por parte de los jesuitas, consistían en la fe más absoluta y en el poder compasivo de Buda encarnado en la persona de Amida. Así, la confianza en Amida y la invocación de su Nombre, misteriosa encarnación de su poder salvador, llevarían a los creyentes al paraíso gracias a sus votos.

No obstante, es preciso destacar que la fórmula para alcanzar esta concesión era solo mediante la invocación de su Nombre con la expresión *Namu Amida Butsu* (el llamado *nembutsu*), es decir, la adoración del Buda de la Vida y Luz Infinita. Esta oración se alejaba del concepto de penitencia cristiana ya que era un acto de plena gratitud y reconocimiento hacia la benevolencia y compasión de Amida. Pero lo más importante es subrayar el concepto de salvación ligado al de la fe o la confianza absoluta que los seguidores de Amida debieron demostrar a través de la repetición de su Nombre. Nada representaba un obstáculo para la devoción, ni el pecado ni la debilidad del hombre. Así, tal y como percibieron los jesuitas, la oración jaculatoria

<sup>13</sup> En 1562, Luís Fróis admitió en su *Historia de Japam* que la creencia de Amida eran la más importantes según aparece en la primera parte (cap. 22): “Das couzas de Amida que entre todos os fotoques tem o 1º ou 2º lugar. Havia alli hum homem honrado, velho, simplez e naturalmente bom homem, e muito dezejezo da salvação, que juntamente com os outros 73 tinha recebido o baptismo havia poucos dias. E fazendo grande frio andava em hum terreiro diante desta nova igreja, rezando por humas contas de quando era gentío, pelas quaes se não faz mais que corrê-las pela mão, dizendo: “Namu Amidabut”, e são como dous meios rozarios hum encadeado no outro”. L. Fróis (1982), p. 160.

<sup>14</sup> Su nombre de nacimiento fue el de Seishimaru o Seishi-maru.

del *nembutsu* era solo una manera para “salvar el alma”, independientemente de lo que se hubiera hecho a lo largo de la vida. Por otro lado, hay que decir que la visión del ser humano como malvado y pecador en el budismo de la Tierra Pura fue esencial desde la fundación de esta secta con Shinran (Higashibaba, 2001: 98).

## 2. El Shinshû, la soteriología y los misioneros

Antes de examinar la opinión de los jesuitas acerca del budismo de la Tierra Pura, es oportuno también esbozar sus interpretaciones o las consecuencias de estas, como la Shinshû fundada por Shinran (1173-1263), sin duda, la doctrina más reconocida y esencial en la vida religiosa de Japón en el siglo XVI. Uno de los dogmas profesados en esta secta fue el de la fe como un regalo intrínseco de la gracia de Buda y no debido a la voluntad humana o a un acto propio del hombre. La gracia y la fe fueron valores muy conectados en el Shinshû, aunque la cuestión de la fe, como libre ofrenda de la gracia divina e independiente de la capacidad e intención del ser humano, fue una de las argumentaciones más debatidas. Este punto, como sugirió Anesaki, recuerda a la doctrina cristiana en lo que respecta a la predestinación y, por supuesto, a Lutero, tal y como intuyeron los jesuitas pese a no mencionar exactamente esta argumentación, sino que hicieron referencia más bien a otras. Es evidente que los misioneros eran conscientes de la “gran controversia sobre la capacidad o no del hombre para escoger su propio destino, polémica teológica que opuso la predestinación defendida por Lutero en *De servo arbitrio* al libre albedrío de Erasmo en las *Diatribes de libero arbitrio*” (Guijarro Ceballos, 1999: 391). No obstante, la predestinación budista, por así decirlo, no estaba condenada al infierno. La salvación fue un destino prefijado por Amida, quien, tras sus “votos primitivos” (*Hongwan*) y su labor, consiguió el paraíso para el hombre.

Hay que señalar que esta rama del budismo de la Tierra Pura profesaba un tipo de fe, es decir, el libre regalo de Buda que se desvinculaba de la concepción del “poder de cada uno o de sí mismo”, el llamado *jiriki*, la principal amenaza para la fe absoluta en la “fuerza externa”, el *tarikiki*. La fe, según el Shinshû, no se supedita a la intención o disposición humana, ni con su virtud ni con su sabiduría, de manera que la salvación fue un asunto del propio Buda y el misterio de su Nombre, la clave para alcanzarla. De esta forma, cada concepto estaba englobado dentro de su plan de salvar al hombre como principal expresión de sus votos (Guijarro Ceballos, 1999: 180-183).

Asimismo, a partir de la época Mahâyâna (el denominado *Gran Vehículo*), el deseo de salvación fue un argumento clave en la psicología japonesa del siglo XVI que tendía hacia ciertos conceptos soteriológicos. Estas ideas llegaron a calar de forma notable en las sectas amidistas. Por otro lado, otras escuelas que no pertenecían al budismo de la Tierra Pura, como el Nichiren (a la que los misioneros denominaron Hokkeshû), insistían en el concepto soteriológico. No obstante, según López Gay, el budismo de la Tierra Pura “debió su popularidad al contenido que presentaba” y también “a los hombres que lo difundieron por todo el país” (López Gay, 1966: 79-81).

Entre los siglos XVI y XVII en Japón tuvieron lugar numerosos debates sobre la religión cristiana y el budismo Shinshû –muchos de los cuales acontecieron en Yamaguchi– que llegaron a ser el núcleo principal de los *Kirishitan Monogatari* (‘Los cuentos de los cristianos’), un texto anónimo, probablemente escrito en 1639, cuya difusión e impacto fueron consecuencia de la reimpresión realizada en 1660 (Elison,

1998: 318-374). Además, tanto la *Historia de Japam* del jesuita portugués Luís Fróis como muchos de los informes misioneros del siglo XVI están repletos de historias en las que los bonzos fueron vencidos por la verdad que profesaban los jesuitas, motivo por el que eran obligados a abandonar las disputas con gran frustración. Así, tal y como señaló Elison, en estas narraciones se perciben ciertas reminiscencias del Evangelio, para ser más concretos, del pasaje en el que Cristo destruyó las argumentaciones de los fariseos (Elison, 1998: 43).

Por otro lado, a principios del siglo XX, o incluso antes, algunos estudiosos empezaron a trazar paralelismos y similitudes entre el budismo de la Tierra Pura, en concreto de la doctrina de Shinran, y el cristianismo, desde la perspectiva del pensamiento luterano, aunque sin hacer ningún tipo de mención a los misioneros del siglo XVI. Sin embargo, de la visión de los jesuitas españoles o europeos acerca de las religiones de Japón no se ha escrito mucho o, al menos, queda mucho por investigar, mientras que no faltan investigaciones comparativas entre el cristianismo y el pensamiento zen. No obstante, la mayoría de los estudios se han elaborado siempre desde una perspectiva moderna, sopesando las religiones desde la contemporaneidad y nunca desde una visión antigua. Asimismo, muchos teóricos occidentales y orientales han señalado paralelismos religiosos sin preguntarse de dónde procedían estas comparaciones. Dado que el estudio de las diferencias y similitudes doctrinales entre las diversas religiones tradicionales no tiene mucho sentido de por sí, como subrayó el profesor Ingram, es más interesante empezar por la génesis de estas comparaciones, por el cómo y por qué nacieron.

Sin duda alguna, si hoy se conoce el budismo de la Tierra Pura es gracias al esfuerzo de los misioneros europeos de los siglos XVI y XVII. Así, Ingram empezó a comparar el concepto de la soteriología en los dos sistemas religiosos, poniendo de relieve las principales diferencias. Para comprenderlo mejor hay que señalar que Lutero creía que la salvación por la fe era posible solo gracias a la *sola fide* que dominaba por completo la voluntad, mientras que la soteriología de Shinran procedía de la fe en el *tariki* (Ingram, 1988: 26-27), término que los jesuitas no llegaron ni entender.

Sin embargo, el presente ensayo no se centra en las diferencias conceptuales sobre la naturaleza de la fe en ambas doctrinas, ni en las diferencias entre las enseñanzas sobre cómo la gracia de la divinidad operó en la creación de la fe. Estos argumentos han sido objeto de rigurosos exámenes durante los últimos años, al igual que el concepto de gracia en Martín Lutero y el budismo tántrico (Elder, 1985: 25-51). Por eso, el enfoque de esta investigación se sitúa en el análisis de los documentos jesuitas que muchos estudiosos consideraron que tenían un “valor parcial”. Sin embargo, es interesante analizar lo que los misioneros habían oído sobre el budismo de la Tierra Pura después de distinguirlo de otras sectas budistas, otras divinidades, los *kami* y los *hotokes* (los budas). Se trata de testimonios autosuficientes, tal vez desconfiados, a través de los cuales los europeos intentaron mostrar el significado más profundo de las diferentes sectas budistas. Con ello, se pretende poner de relieve aquí que todo lo que aprendieron los misioneros no fue tan diferente de la realidad y que su visión no fue tan desproporcionada como puede parecer en un principio. No cabe duda de que hay que tener presente, en primer lugar, su dudosa credibilidad, su punto de vista, su nivel de comprensión como “oyentes” y su entendimiento como “hablantes”. Además, hay que considerar la dificultad que tuvieron para descifrar algunas traducciones que los mismos jesuitas hicieron del japonés y de algunos términos budistas que aún hoy son objeto de estudio (Blum; Yasutomi, 2006: 72).



Antes de detallar cuáles son estos documentos, es necesario ahondar en las similitudes que empujaron a los jesuitas del siglo XVI a comparar el budismo de la Tierra Pura con la doctrina de Lutero. Quizá el origen de este análisis debería buscarse en la fe como requisito de salvación, un argumento muy similar entre ambas doctrinas, ya que las dos compartieron y experimentaron realidades análogas, aunque con sutiles diferencias. De hecho, tanto Lutero como Shinran estaban de acuerdo con que –excluyendo la “fuerza externa” de Amida o la gracia de Dios en Lutero, dos conceptos diferentes pero similares en el fondo– nadie podía decidir “tener fe y por tanto confiar en Amida Buda o en Dios revelado a través de la figura de Cristo”. En definitiva, creer era un regalo que se concedía al hombre, independientemente de su condición física, mental o social (Blum; Yasutomi, 2006: 31). Además, en ambas doctrinas el ser humano poseía todo lo necesario que se requería para vivir la vida sin tener que conseguir nada. De manera que tanto el uno como el otro desvalorizaban la consideración de la práctica religiosa (Blum; Yasutomi, 2006: 33). Asimismo, las dos religiones impulsaron la existencia del cielo y el infierno, así como la salvación escatológica o la condena de las almas individuales.

Hay que señalar que la secta de Shinran no fue solo comparada con las doctrinas luteranas, sino también con el padre de la Reforma Protestante, Juan Calvino, tendencia que se difundió incluso entre los misioneros en Japón<sup>15</sup>. De esta forma, se volvió a establecer un paralelismo que concernía, una vez más, al concepto de fe, típico de la tradición protestante, desde la perspectiva del conocimiento de la benevolencia de la divinidad en lugar de la naturaleza metafísica de Dios. Es más, el propio Lutero enfatizó el concepto de una sola fe como única verdad contra el abuso de las prácticas corruptas y de la venta de indulgencias, una reacción que se desencadenó a partir de la noción de fe explícita. Por su lado, Shinran también puso de relieve el *shinjin* (literalmente, ‘corazón-mente claro o aclarado’, aunque en la actualidad se traduce por el término *fe*, pese a que conlleve otros matices diferentes) como una reacción a las viciadas prácticas de su tiempo y, quizás, a la declamación del *nembutsu* sin una total dependencia de la “fuerza externa” (Lee, 2004: 176-177). Así, según Shinran, la pronunciación de esta oración llevaba al hombre a la vocalización del nombre de Amida, lo cual implicaba un poder en sí mismo, aunque, al mismo tiempo, era el propio Amida quien permitía este acto de pronunciar su Nombre. De esta forma, la salvación o iluminación no conllevaba ningún acto realizado por el creyente o practicante, sino que solo se basaba en el trabajo de la “fuerza externa”. Por tanto, ambas doctrinas interpretaban un rol pasivo del creyente, opuesto a una adquisición activa y a una implicación de la “propia fuerza”. Además, tanto Amida como Cristo fueron considerados seres únicos por poseer calidad de ser universal y personal al mismo tiempo, participando en la intermediación entre el practicante y Buda, entre el creyente y Dios (Lee, 2004: 179, 181, 187).

Sin embargo, durante el primer contacto entre la cultura europea y la secta Shin, algunos jesuitas más comprensibles y expertos en teología observaron y reconocieron que, pese a las similitudes filosóficas e institucionales con la cristiandad, existían diferencias notables (Cooper, 1965: 311-329). En un primer momento, los pareceres que se

<sup>15</sup> “Que mór afronta pera hum esposo de primor, et virtude que fazeremlhe honra da pouca de sua esposa? Pois nam he outra a blasfêmia dos que dizem, que glorificam a Christo santíssimo Esposo, preciosa cabeça, et verdadeira cepa de todos os fieis, persuadindolhes que nam tratem nem de alcançar as virtudes, nem de fugir, ou castigar os proprios peccados, que he na quella boa doutrina o fim dos Fotoqués idoltras de Iapam, et dos Luteranos, et Calvinistas de Europa; antes o que lá, et cá pretende o Demonio”. En: J. de Lucena (1600), pp. 490-491.

dieron acerca de las religiones tradicionales niponas fueron muy superficiales. Hay que tener en cuenta que esta perspectiva de los misioneros se debía a las limitaciones del pensamiento cristiano en una época en la que se creía que el resto de religiones no cristianas eran de naturaleza supersticiosa. Es decir, no consideraban que hubiera posibles verdades en otras creencias, era un hecho que no podía darse (Kawamura, 1999: 290).

Sin embargo, el budismo Shinshû les debió parecer a los jesuitas más cercano a su visión de la cristiandad, pese a que, como ya se ha dicho, lo asociaron al protestantismo. En cambio, en su representación social y política, el Shinshû estaba mucho más cerca que otras religiones de la doctrina cristiana (Amstutz, 1997: XII). Desde que esta secta del budismo se afirmó en Japón, así, su anti-esoterismo lógico, sus rituales y su retórica eran universalmente accesibles, al igual que la cristiandad que los jesuitas intentaron profesar, aunque poseía un carácter filosófico sofisticado e intelectual como parte central de su creencia. Pero, ¿cuáles fueron las características principales del budismo Shinshû que los misioneros pudieron ver en el siglo XVI? Sin duda, esta secta estaba conectada a las elites más ricas de Japón; se trataba de una organización que transmitía valores precisos, como el igualitarismo, además de tener un importante peso cultural. Por otro lado, pese a la notable difusión del budismo de la Tierra Pura, a partir de 1560, es decir, unos años después de la entrada de los jesuitas, en la comunidad Shin, se produjeron varios conflictos que llevaron a esta secta a tener cada vez menos influencia y libertad de evolución. Esta situación pudo ser consecuencia del creciente poder económico de los señores de las guerras. Al mismo tiempo, en el famoso templo de Hongan-ji, en Kioto, los ikkô-ikku, una muchedumbre de monjes guerreros y campesinos japoneses conocidos también por los jesuitas, fueron agravando la situación por culpa de algunos conflictos que tuvieron con el daimio Oda Nobunada, el primero de los grandes unificadores de Japón. Por ello, hubo que esperar hasta el periodo Tokugawa (1615-1867) para que la secta Shinshû se beneficiara de una política favorable, aunque con el daimio Hideyoshi su posición mejoró aún más (Amstutz, 1997: 20-21). Pese a la aparente insensibilidad a las sutilezas teológica cristiana por parte de Hideyoshi, las dos doctrinas le debieron parecer similares, ya que ambas ejercieron una importante influencia sobre sus seguidores con un acercamiento soteriológico basado en la *sola fide* (Elison, 1998: 119-120).

Teniendo en cuenta todas estas circunstancias, el profesor Shinzo Kawamura elaboró una de las más interesantes comparaciones entre el cristianismo y la secta Shinshû en su tesis doctoral (1999). Partiendo del significado de “miembro de una religión” y de un acercamiento entre Dios y Amida, Kawamura analizó la perspectiva monoteísta de la escuela Shinshû, argumento sobre el que los jesuitas no repararon demasiado. Sin embargo, tal y como se demostrará más adelante, los misioneros sí que prestaron más atención a otros aspectos relacionados con esta escuela, los comentaron y describieron (como siempre de forma negativa) y la describieron fascinados por su gran difusión y prácticas rituales. Convencidos de que las doctrinas del budismo, como el pensamiento zen, poseían connotaciones ateístas, los misioneros las desafiaron con vehemencia. Lo esencial para ellos y, al mismo tiempo, lo más difícil de entender para todo japonés, era creer en un solo Dios, punto de partida esencial para ser cristiano<sup>16</sup>; por ello, los practicantes del budismo buscaron desde

<sup>16</sup> Esta observación fue compartida también por Frois en uno de los puntos de su escrito comparativo: “24. Nós profesamos hum só Deus, huma fee, hum baptismo e huma Igreja Catolica; em Japão há 13 ceytas e quasi todas discrepão no culto e adoração”. L. Fróis (1955), pp. 146-169.

el principio una posible equivalencia con el Dios de la doctrina de Occidente<sup>17</sup>. En cambio, para los seguidores de la escuela Shinshû no era difícil aceptar el pensamiento monoteísta (Kawamura, 1999: 282-283) y, de hecho, las primeras enseñanzas cristianas, muy centradas en la soteriología, encontraron un cierto “sabor religioso” (Higashibaba, 2001: 80).

En cuanto a la soteriología que envuelve la doctrina cristiana, materia que comparte con el budismo Shinshû, su origen se pierde en la noche de los tiempos. Es probable que el debate sobre este aspecto comenzara en el siglo IV, en concreto en la famosa discusión entre San Agustín y Pelagio con sus discípulos, la cual se centró en la relación entre la gracia de Dios y la libre voluntad humana. Con ello, se intentó descubrir en qué medida las buenas obras del hombre merecían la gracia de Dios. De igual manera, los seguidores de Pelagio, quienes apostaban por el esfuerzo humano como clave para obtener la propia salvación, chocaron con este último concepto, es decir, el alfa y omega, según anunció San Agustín, en el que Dios es el autor de todo. Como consecuencia de esto, a partir del pensamiento agustiniano, en el que también se afirmaba la necesidad de una moral y un esfuerzo espiritual de los seres humanos, se generó un grupo religioso que insistió en la importancia de una libertad espiritual a la que más tarde se adscribieron Lutero y Calvino (Kawamura, 1999: 291-296).

Por su lado, los jesuitas fueron partidarios del pensamiento de Tomás de Aquino y del decreto del Concilio de Trento en el que se afirmaba que Dios no rechazaba dar la gracia a los que intentaban hacer el bien, pese a que estuviera todo escrito en la doctrina de la Predestinación. No obstante, los misioneros afirmaban que los protestantes eran el fruto de una malinterpretación del agustinianismo y, por lo tanto, no comprendieron las palabras de santo de Hipona. De esta forma, el budismo Shinshû no fue solo criticado por su antinomismo, sino también por sus falsedades y su analogía con los luteranos (Kawamura, 1999: 297).

A partir de 1620, los religiosos europeos centraron su atención en China y en los testimonios de los primeros occidentales en aquellas tierras orientales en la época moderna cayeron en el olvido de los archivos jesuitas. Sin embargo, en 1822 se volvió a hablar de la secta Shinshû, desde un punto de vista occidental, en la obra *Illustrations of Japan* escrita por Titsingh.

### 3. Sobre el *nembutsu* y la opinión de los jesuitas

Hoy en día el *nembutsu* se considera una oración de doble significado: “pensar o recordar a Buda” y “pronunciar el Nombre de Buda”, especialmente el de Amida, al que se agradece la gracia recibida. En 1630, el jesuita João Rodrigues Girão apuntó en su *Vocabulario de Iapon* el significado del término *Namu*, “palabra con que se invoca, o se hace reverencia al fotoque” “Vt. *Namu Amidabut, Namu meôforengueqio*” (1630: 324). Existen varias hipótesis según las cuales esta oración procede de la misma tradición que el *matra*, llamando también *dhârani*, que,

<sup>17</sup> “[...] mas ja agora os da seita de Xingojú dizem que o que nos outros pregamos he o Dainichi, que elles pregão, e os da seita de Ienxû, dizem, que he o Fombum, que elles tem, que meditando alcançarão a conhecer. Os da seita de Fotquéixu, dizem, que he o Mion, que elles pregão, et os da seita de Zôdoxû, dizem que he Amida, et os da seita de Xintó, dizem que he Coqui, que elles tem: assi que todos dizem ja que o que nos pregamos he o em que elles se fundão”. *Cartas* (1598), f. 72v.

en la actualidad, se asocia con algunas prácticas supersticiosas (Bandô, 1966: 195-198). Así, por ejemplo, Hônen, que permitió la verdadera difusión del budismo, fue uno de los primeros en utilizar la fórmula deprecatoria del “*Namu Amida Butsu*, aunque esta misma oración ya había sido pronunciada, por ejemplo, incluso antes de la aparición del líder budista, por los devotos de la secta de Amida o los místicos del Shingon. Además, Hônen quiso expresar la gratitud, la confianza hacia su gracia y, a la vez, su devoción a este rezo, pasando de ser una simple repetición mecánica a convertirse en una expresión inocente del propio espíritu de oración y, al mismo tiempo, en un abandono de sí mismo, en un refugio dentro de la plegaria<sup>18</sup>. De esta forma, la recitación del *nembutsu* realizada con plena fe implicaba la repetición para redimir de los pecados cometidos en el pasado, tal y como anotó también Fróis en una carta el 19 junio de 1565 desde Kioto, y el deseo de evitarlos en el futuro<sup>19</sup>. Por todo ello, esta oración fue considerada una prevención de los deseos pecaminosos y, de acuerdo con Hônen, no era solo una mera ayuda vital, sino que se transformaba en la propia vida, en un objeto en sí misma (Eliot, 1994: 370-371).

Sin embargo, fue Shinran quien clarificó la naturaleza del *nembutsu* en su trabajo *Kyô-gyô-shin-shô*, describiendo las seis partes de esta oración, en las que se marca el camino del hombre de acuerdo con las enseñanzas de Buda. De hecho, el *nembutsu* representó la cristalización de las enseñanzas budistas y reflejó dos aspectos, la fe y las prácticas, los cuales estaban unidos y dependían el uno del otro (Bandô, 1966: 201). Con ello, Shinran demostró que la oración era una declaración, un llamamiento del ser humano en el *samsâra* (‘el mar de nacimiento y muerte’) y el cumplimiento del voto de Amida en el hombre. Por tanto, recitar este himno era la prueba de que la gracia había sido recibida por el hombre (Bandô, 1966: 200).

Literalmente, la palabra *nembutsu* significa ‘refugiarse en el Buda de la Luz Infinita y Eterna Vida’. Por otro lado, la palabra *Luz* quiere decir *prajñâ* (‘sabiduría trascendente’) y *Vida*, *karunâ* (‘el que abraza con compasión’). Además, en esta fórmula deprecatoria del “*Namu Amida Butsu*”, el término *Namu* corresponde al sujeto de la fe, mientras que *Amida Butsu* se refiere al propio sujeto. De esta forma, toda la expresión es un conjunto formado por un sujeto y un objeto con un efecto activo y dinámico (Bandô, 1966: 204).

A principios del año 652, en la corte imperial japonesa, se empezó a documentar sobre esta doctrina y, según algunos documentos históricos, fueron unos monjes quienes creyeron en Amida y practicaron el *nembutsu* con el fin de renacer en la *Sukhavatî* (‘la Tierra Pura de Poniente’, en japonés *Saihô Jôdo*) de Amida-ba Buddha. La primera secta que lo aceptó fue la de Tendai (Hori, 1968: 92-94). Posteriormente, en el periodo Nara (710-784), los japoneses utilizaron los poderes religiosos de los *lotus sûtras*, la recitación del *nembutsu* y otras prácticas budistas con la intención de tener el control de los espíritus y, así, sustituir los antiguos

<sup>18</sup> M. Anesaki (1971), pp. 173-174. Muy interesante es el paralelismo que hizo Anesaki de las historias de la transfiguración del cuerpo de Hônen, de la maravillosa iluminación de su morada, de sus rezos a la serpiente y de las visiones con las anécdotas de los *Fioretti* de san Francisco de Asís (p. 179).

<sup>19</sup> *Cartas* (1598), f. 189v. “Depois disto se foi por diante do altar de Amida et com as mãos alevãtadas invocou dez vezes o seu nome: poslhe o superior domosteiro as mãos sobre a cabeça em sinal, que por chamar o nome de Amida recebera plenaria remiçao de todos os seus peccados. Foise antaõ dali pera outra cama ra muito alegre, et dizem que com as mãos alevantadas, et chamando o nome de Amida a degolaraõ, et assi acabou”

hechizos y magias por la oración. Como resultado, en el Japón medieval la declamación del *nembutsu* llegó a ser la práctica religiosa más popular. Gracias fórmula ello, se esperaba alcanzar el llamado paraíso de poniente de Amida, tal y como recoge João Rodrigues Girão en una carta al General de la Compañía, Claudio Acquaviva (*Lettera*, 1615: 15).

Tiempo después, el mismo rezo adquirió características parecidas al de un culto conmemorativo hacia el espíritu de los difuntos con el que se esperaba la ayuda divina de Amida. Con ello, la relación entre la práctica del *nembutsu* y los espíritus de los antepasados se hizo patente en el budismo de la Tierra Pura en todo el periodo Kamakura (1192-1333), incluso durante el periodo en que la propia secta abogó por el significado soteriológico de esta práctica. Así, los feligreses esperaban no solo satisfacer sus necesidades a través del canto a Amida, sino también obtener la salvación después de la muerte.

Por otro lado, una de las razones que causó la difusión del *nembutsu*, además de su fácil estructura dinámica y dialéctica, fueron los denominados *nembutsu hijiri*, unos monjes especializados en este tipo de plegaria (Higashibaba, 2001: XXVI-XVII). Esta práctica repetitiva del nombre de Amida también fue difundida por Ippen (1239-1289), conocido como el *hijiri* (‘sabio errante’), quien rezó y fomentó esta breve oración por todas partes predicando la importancia de la fe sobre las obras del ser humano. Además, este monje budista exaltaba la afirmación de que la fórmula del “*Namu Amida Butsu*” debía estar conectada con la idea de que cada vez que esta se pronunciara, se hiciera como si fuera el último momento de vida. Con ello, la oración pasaba de ser un acto de devoción a una preparación a la muerte en cada instante<sup>20</sup>.

El *nembutsu* del budismo de la Tierra Pura, caracterizado por la simplicidad de su corta fórmula, tanto en la esencia como en la práctica, comparte similitudes con la oración jaculatoria de Jesús de la cristiandad ortodoxa. Así, recientemente, se han intentado establecer algunos lazos entre la oración cristiana y el *nembutsu*. En el primer caso, la tradición cristiana se remite a las primeras cartas de Pablo a los tesalonicenses<sup>21</sup> (Kawamura, 1999: 311) cuyo fin era “convertirse en lo que se es” por la gracia que existe en cada persona. En el caso del *nembutsu*, su objetivo era llevar al hombre hacia el reconocimiento del propio ser humano y ver su imperfección, limitación y mortalidad en el seno de la compasión sin límite de Amida Butsu. De hecho, existen cuatro puntos en común que se perciben en las dos oraciones: la simplicidad, la flexibilidad, la exhaustividad y el poder del Nombre como disciplina espiritual y persistente. No obstante, la última de todas ellas parece ser la más discordante. En cualquier caso, el *nembutsu* se centra en la repetición, no como disciplina espiritual, sino como un despertar de la materia, del aquí y el ahora, y al mismo tiempo, esta parece ser una de las diferencias fundamentales con la oración de Jesús (Unno, 2002: 93-99).

Hay que subrayar que los misioneros europeos siempre mostraron interés en la oración, tanto en su propia religión como en otras creencias, hasta tal punto que los navegantes portugueses recogieron esta práctica tradicional en sus informes. Así, por

<sup>20</sup> M. Anesaki (1971), p. 187. Al parecer los seguidores de Ippen formaron un cuerpo separado del Jôdo Shin denominado Ji-shû, es decir, la “doctrina del tiempo” que tenía que practicarse regularmente seis veces al día para la propia salvación.

<sup>21</sup> (1, *Tesalonicenses*, 5: 16).

ejemplo, el capitán Jorge Alvares, en el primer documento que hoy se conserva sobre de Japón, afirmó que:

[...] por la mañana todos se levantan con las cuentas en la mano y rezan y acabando de rezar toman las cuentas entre los dedos y danles tres esfregaduras dicen que piden a Dios que les de salud, y bienes temporales y los libre de sus enemigos (Manoel, 1894: 120-125).

Desde el principio, los occidentales consideraron el *nembutsu* como un método que los seguidores de la secta de Amida utilizaban para llegar a la salvación, concepto sobre el que los jesuitas hicieron hincapié ya que, según ellos, era una de las razones para la conversión del pueblo nipón. Según el profesor Higashibaba, el primer informe sobre el *nembutsu* que llegó a Europa lo escribió Luís Fróis desde Iimori, en el distrito de Kawachi. Allí, un noble japonés, recién convertido al cristianismo, estuvo recitando la oración jaculatoria budista frente a una iglesia cristiana. Ante tal práctica, el portugués señaló la curiosa analogía con el rosario budista, el *juzu*, que el hombre llevaba en la mano junto al cristiano para cada una de las oraciones, siguiendo un protocolo de “seguridad espiritual” en el caso de que una de las dos plegarias no funcionara<sup>22</sup>. Esto revela que lo que más importaba era la eficacia y no el objeto religioso en sí, aunque procediera de doctrinas distintas. Es evidente que en este periodo en Japón no existía una clara separación entre las tradiciones religiosas tal y como hoy en día se conciben, es decir, basándose en la pureza y univocidad de la tradición (Higashibaba, 2001: 37-38). Por tanto, no es extraño toparse con documentos de la época en los que los jesuitas describieron a algunos neófitos declamando tanto el *nembutsu* como la oración a Dios.

Pese a que los japoneses acogieron la nueva religión que venía de occidente, seguían arraigados a sus antiguas costumbres, desconcertados, al mismo tiempo, por las similitudes entre ambas plegarias. De hecho, cuando algunos de los antiguos seguidores del Shinshû, acostumbrados al *nembutsu*, se convirtieron a la religión cristiana, solo tuvieron que cambiar la oración a Amida por otro breve rezo cristiano, la jaculatoria, que repetía el nombre de Jesús y María (Kawamura, 1999: 310-311). Sin embargo, el padre italiano Stefanoni (también llamado João Francisco) demostró en una carta en 1575 que la oración a Amida era un cántico diferente y que los jesuitas intentaban cambiarlo a toda costa para introducir el de la doctrina cristiana<sup>23</sup>.

Entre los jesuitas que entendieron muy bien el significado del *nembutsu*, o que, al menos, tuvieron una orientación, se encuentra el padre Melchior de Figueiredo, que el 28 de septiembre de 1576 escribió en Hakata lo siguiente:

Cuando luego llegamos a este o Facata los vecinos de esta ara Iglesia al son de sus campanas particulares que tienen en Fucata a las madrugadas y primas

<sup>22</sup> Más tarde el jesuita Ribanedeira llegará a entender las diferencias en la manera de utilizar el *juzu* de las diferentes sectas: “y traer unos rosarios largos, colgados al cuello, o en las manos, porque en ellos rezan sus oraciones vocales, que solamente es decir Amidabut. Y cuantas veces dicen esta palabra (que quiere decir Amida santo) echan a parte tantas cuentas de su rosario. El cual en la forma de las cuentas, y el modo de estar eniladas por razón de las diferentes sectas, es diferentes”. M. Ribanedeira (1601), p. 403.

<sup>23</sup> “[...] vendo qão differentes eraõ as cantigas que pouco antes soavaõ por estes montes, et valles das que agora soaõ, porque dantes não se ovvia outra cousa senão Nâmu Amida, bût que quer dizer Amida santo, não pera a parte do sul et pedem com estas palavras ao falso de Amida que os livre da parte do sul, pera onde crem que está o inferno”. *Carta* (1598), f. 354r.

noches con voz intonada en su casa cantaban una jaculatoria a su ídolo, la cual repitiendo va dilatando por espacio de una hora y más tiempo, embebido en aquella devoción el espacio que ella los incita, la voz que son de la jaculatoria es Namu amida but. Amida es nombre propio del ídolo. Pero quiere decir redentor. Namu quiere decir sálvanos. De manera que justas las tres partes de la oración, justificación e ‘O Amida redemptor salvanos’. Después que aquí comenzamos a predicar el nombre del Señor e lumbre de la misma verdad sin otro ningún particular negocio, confundió tanto las jaculatorias que totalmente fueron entre nosotros divinos [...]”<sup>24</sup>.

A continuación, se muestra un ejemplo de la explicación exotérica del *myôgo*, el Nombre de los seis caracteres del *nembutsu*, es decir, *na-mu-a-mi-da-butsu*, que se encuentra tanto en la cita mostrada anteriormente como en algunas *Cartas* (p. 370) impresas en Évora en septiembre de 1576. Otro ejemplo de las palabras de esta jaculatoria se encuentra en la última parte manuscrita de la *Historia da Igreja de Japam*, en la que su autor, João Rodriguez Girão, indica que en las palabras de la oración se encuentra el secreto del significado de *caos*, Amida:

Nas palavras, Namu Amida but, têm os bonzos e letrados estar enigmaticamente significado o Caos que é o mesmo Amida, que eles têm ser o Ar e de que tudo se faz em que tudo se resolve pela morte e na palavra Namu SS no A respiração e no v a aspiração que é o abrir e fechar da boca, em que Amida, que é o mesmo Ar, ou Coros, os recebe tornando-se a ele. Isto escondem ao povo e só eles têm na ciencia secreta e física. E deste modo entendem que os vir a buscar na hora da morte que é receber em si, [...] o último bocejo resolvendo-se em Ar como era primeiro (R.A.H. “Jesuitas tomos 25”, 7236 y 7237 f. 55-55v).

Sin embargo, no queda claro si se trata de una explicación que proceda de las cartas de Rennyō, de quien se hablará más adelante, o de los sermones de la escuela Jôdo<sup>25</sup>.

Por lo que respecta a la pronunciación del *nembutsu*, tanto João Rodriguez como Fróis llegaron a diferenciar cada uno de los cantos. Así, se dieron cuenta de que el de Jôdo-shû se practicaba en voz alta, mientras que el de Ikkô-shû, que desde el punto de vista de los jesuitas la tomaron como una secta de agricultores, se practicaba con un tono inaudible (Blum; Yasutomi, 2006: 76-77). Fróis también describió la intensidad de los cantos, que a veces se convertían en llantos de los fieles de Amida:

Por espaço de meia hora, estava todo aquelle auditorio de joelhos com suas contas e as mãos alevantadas, com quanta devoção exterior se podia fingir: e ao som de huma

<sup>24</sup> Se ha perfeccionado ligeramente la transcripción del profesor Kawamura del manuscrito que hoy se encuentra en el Arsi, Jap. Sin. 8-II, 16v.

<sup>25</sup> Otra lectura exotérica es la *mikkyôteki jikunshaku* del nombre de Amida que el investigador Kinyrû Shizuka indicó en una carta del padre Baltasar Gago fechada el 10 diciembre de 1562. En la misma carta se cita el *nembutsu* al parecer dirigido a la divinidad Tendô, así como se escribió en Jaoón en el *Shinpen Hitachi kokushi* que tenía lugar en la época y a la que se acompañaban cantos y probablemente bailes. La opinión es bastante plausible, ya que, como afirmó Shizuka, las prácticas del *tendô nembutsu* fueron omnipresentes en la antigua Edo, al igual que se practicaron el *himachi nembutsu* y el *higan nembutsu*. Estas prácticas fueron asociadas a los rituales de agricultura utilizados durante las ceremonias de ofrendas a los espíritus de los antepasados y a oraciones para una buena cosecha. M. L. Blum, S. Yasutomi (2006), p. 73-75. Cf. *Cartas* (1598), ff. 99r-100v.

campainha pequena, que se lhes tangia, dizião todos em voz alta e mui sentida, e alguns com lagrimas, sem nenhuma intermissão: Namu Amida but. E alguns san tão affeçoados a este nome, que pelos caminos a cazas, comprando e vendendo, o andão dizendo sempre com diversas maneiras de cantares, e muitos homens e mulheres, especialmente velhos que, lançados das couzas do mundo, se ocupão dizendo sempre com diversas maneiras de cantares, e muitos homens e mulheres, especialmente velhos que, lançados das couzas do mundo, se ocupão na de sua salvação, tomão por devoção athé morrerem; ou, já [que] mais não podem, alevantarem-se pouco depois da meia noite em suas cazas, e tomando huma certa bategazinha, que de propósito se faz para isto, e ao som della, batendo-lhe com hum pao, gastão o restante da noite athé amanecer em chamarem cantando por este nome de Amida em voz tão alta, que se ouve por toda a vizinhança (Fróis, 1982: 30-32).

Por otro lado, casi todos los jesuitas coincidieron en ver la oración del *nembutsu* como un método muy sencillo, fácil y, sobre todo, sinsentido para redimir todos los pecados cometidos. Así lo indicaba el padre Organtino Gneccchi Soldo al general de la Compañía Claudio Aquaviva en Roma el 11 de febrero de 1595:

Con esta enviaré a V.P. las indulgencias de la dicha cuenta, las cuales creo cierto ser ya revocadas o que a lo menos no son convenientes para estas partes decir que tan levemente sacan tantas almas que parece asimilarse a sus sectas que dicen que con decir nama amida but se perdona millares de pecados (ARSI, *Jap. sin.*, 12 II, f. 245).

Sin embargo, esta fórmula no era suficiente para perdonar todos los crímenes si no existía auténtico arrepentimiento; por eso, llegó a describirse esta práctica en el *Catecismo* de Valignano por su connotación negativa:

Quarto in istis Iaponiensibus sectis, elegibus continetur, homines, quantumvis innumeris sint, polluti flagiriis, hoc solo, quon invocent Namu Amidabut, vel clament Forenguequio, vela ahum daemonem nominent, continuo ab omni peccatorum labe, et macula purgari, quia ipsis haec sola invocatione universa delicta et crimina licet alioqui ingentia, et plurima condonantur: nullam rationem habent poenitentiae, nihil de satisfactione pro peccatis admissis reddenda, nihil de bonis operibus praescribitis<sup>26</sup>.

Es interesante recordar la opinión de Henri de Lubac a este respecto, quien comparó la recitación del *nembutsu* con la intensidad cristológica de la Compañía

<sup>26</sup> “Deus fuisset iniustus: sicut iniquus Rex aliquis esset, qui furibus, latronibus, praedonibus, et raptoribus veniam concederet nulla facta furti, rapinae, et praedae restitutione: quare absurdum est, et cum recta ratione pugnans, quod isti docent, nempe, homines suorum peccatorum, et scelerum veniam obstinere per solam horum nominum invocationem Namu Amidabut. Quarto, hace doctrina ansani, et accasionem praebet hominibus, ut male vivant, et iniqui multo peiores fiat: ita ut inter homines nulla ratio habeatur honestitatis, et turpitudinis: quoniam si sola horum nominum invocatione Namu Amidabut homines veniam, et salutem impetrant, et assequuntur, quum facillimum sit haec nomina clamare, absque villo rationis fraeno, legisue metu homines furta, et latrocinia patrabunt, plurimorum caedes eficiente, in omnium scelerum, et flagitiorum genera pro libidine sua prolabantur: ut qui gacilem suorum omnium peccatorum remissionem habent inclamando solum Namu, Amidabut: et ita id experimento in Iaponiorum regnis didicimus: ubi peccata bibi solent tam facile, quam bibi aqua consuevit”. A. Valignano (1586), p. 48-50.



de Jesús, la cual encontró su modelo en los *Ejercicios Espirituales* y en la devoción al sagrado Corazón. El estudioso francés afirmó que algunos misioneros observaron la repetitiva práctica del *nembutsu* que invocaba el nombre de Amida, a quien consideraban como un “Cristo anónimo” (Grumett; Plant, 2012: 61-62). Tal y como señaló el profesor Fox, el *nembutsu* tiene un triple significado, ya que, primero, puede expresar el deseo de salvarse cuando la fe se haya despertado; segundo, puede ser el llanto de gratitud por lo que Amida concedió al ser humano, y, por último, puede constituir una forma de conexión entre Amida y quien pronuncie dicha fórmula con el fin de mencionar su Nombre, escuchar su llamada y convertirse en un solo ser junto con él (Fox, 1968: 38-39). En definitiva, el *nembutsu* se transformó en un puente entre Amida y el hombre, un gesto para alcanzar la salvación a través de la fe, lo cual a los jesuitas les debió parecer tan radical como la doctrina de cualquier reformador cristiano de la época y, sobre todo, un reflejo dislocado de la tradición agustiniana.

#### 4. Lutero en Japón en los documentos misioneros

Como indicó Jacques Proust, el fantasma de Lutero recorrió Portugal, España e Italia durante la primera mitad del siglo XVI, influyendo en los jesuitas que, paradójicamente, lo “atrajeron” con ellos hasta Japón, la tierra descubierta por los navegantes portugueses en 1543 y que fue mencionada tiempo antes por Marco Polo.

Asimismo, hay que recordar que Lutero murió en 1546 y que el Concilio de Trento fue inaugurado un año antes y duró hasta 1563. Por otro lado, la Inquisición se estableció ese mismo año y afectó a toda la Península Ibérica, incluso a posesiones portuguesas como Goa, en 1560. Posteriormente, la Compañía de Jesús tuvo el monopolio de Japón al ser asignado por el Tratado de Tordesillas a Portugal, por lo que no quedó exento de la influencia de la Inquisición. Además, los jesuitas tenían una razón añadida para impulsar la Iglesia nipona al encontrar allí al monstruo luterano que les perseguía y residía en la rama del budismo de la Tierra Pura (Proust, 1998: 143-154). Con esta situación, el Dios descrito por la teología cristiana no se podía acercar a la enseñanza y la práctica del budismo partiendo del concepto de la propia creación. Según Lutero, la creación implicó que el poder de Dios fuera infinito puesto que no solo hizo todas las cosas del universo, sino que, además, el universo dependía por completo de la continua actividad de Dios.

Por su parte, Shinran no hizo ninguna referencia al universo como elemento creador de Amida Buda y compartió con Lutero la convicción dinámica de la salvación alcanzada por la gracia divina a través de la fe hasta el punto de que a los jesuitas les pareció su equivalente nipón. Además, el Dios del teólogo alemán estaba lleno de amor y justicia, y Shinran describió la relación de Amida con el universo a través de la compasión (*Karunā*). A esto hay que añadir que ambos creían que los seres humanos eran ignorantes por naturaleza y que estaban atados a las fuerzas del mal hasta la muerte; concebían el mundo y la experiencia humana en la tierra como si estuvieran contaminadas por el sufrimiento, aunque lo veían desde una perspectiva positiva; eran contrarios a introducir otros elementos para que no decayera la pureza de la fe, y, por último, consideraron la

moralidad como un acompañante indispensable y una expresión de gratitud y lealtad (Ingram, 1988: 26-27, 33, 36).

Shinran también afirmó que en la edad de *mappô* ('últimos días de la ley'), en el declive de la edad de Dharma y la 'degenerada' tercera edad del budismo, el hombre no podía salvarse a sí mismo utilizando sus habilidades naturales, la práctica de la doctrina budista y sus disciplinas. De forma parecida, Lutero subrayó que el hombre estaba dominado por completo por el pecado, hasta tal punto que no conocía la naturaleza del mismo y, por tanto, cada acción del ser humano, fuera del estado de gracia, se relacionaba con el interés individual sobre el que el hombre no tenía control (Ingram, 1971: 443). Como escribió Lutero, *simil iustus et peccator*, es decir, el creyente se colocaba delante de Dios como justo y pecador al mismo tiempo. En definitiva, ambos pensadores enseñaban que el hombre no tenía control sobre su destino final y que dependían del poder de Amida Buda o de Dios (Ingram, 1971: 430-447).

No obstante, el peligro del luteranismo en Japón, según Amstutz, fue tan temido por los jesuitas que incluso llegaron a retrasar seminarios católicos al advertir ciertas maneras inadecuadas en la formación del clero nativo japonés. Así, decidieron tomar una serie de precauciones ante el miedo de que sus oyentes pudieran malinterpretar y abrazar un pseudoluteranismo (Amstutz, 1997: 46). Hay que señalar que los jesuitas denominaron *luteranos* incluso a los Ikkô-shû ('religión dirigida por uno solo'), secta reformista del Jôdo-shin que rápidamente empezó a tener cierta influencia y poder en la sociedad y sobre la que hoy se sabe muy poco por la falta de documentación histórica. Su fundador fue Rennyo Kenju (1415-1499), octavo abad de Honjan-ji (el templo del Primer Voto, en Kioto), quien impulsó las enseñanzas de Shinran y alentó la fe solo en Amida sin tener pensamientos para los demás budas y deidades. Tanto el Shinshû como el Ikkô-shû profesaban la esperanza escatológica en Saihō Jôdo ('el paraíso de poniente') y destacaron el concepto de una única fe dirigida exclusivamente a Amida (Nawata Ward, 2009: 48-49). Fróis fue testigo de la conversión de varios seguidores de Ikkô-shû, los *monto*, utilizando la terminología de la propia secta, de forma que, a veces, las conversiones tuvieron lugar a través del simple intercambio de los nombres de Jesús y María por el de Amida (Nawata Ward, 2009: 50). Sin embargo, el portugués en uno de sus informes consideró a esta secta demoniaca, al igual que otras muchas escuelas budistas.

Sobre la secta Ikkô-shû queda mucho por descubrir en los archivos de los jesuitas. En ellos, por ejemplo, se percibe cierto estupor al presentar una enseñanza cercana a la teología de Lutero y a la noción de la *sola fide*. Según afirmó Kawamura, una de las descripciones más completas de esta secta fue redactada por el padre Francisco Cabral en una carta en 1571 donde los denominó con el término *Itoxos*<sup>27</sup>. En dicho documento, el jesuita portugués apuntó sumariamente la diferencia entre el *jiriki* ('el poder de sí mismo') y el *tariki* ('la fuerza externa'), pese a que no supo discernir los dos conceptos ya que se centró en la fe (el *shinjin*) para llegar a la comparación con la doctrina luterana. Así, el misionero entendió que en esta doctrina no se admitían las propias obras para conseguir la salvación y que para ello solo era necesario la peni-

<sup>27</sup> "Entre estes se fez Christão hum Bonzos que nesta terra era grande pregador et cabeça dos Itoxos; que he huma seita como a de Lutero que dizem que não he necessario mais pera hum se salvar que nomear o nome de Amida, et que cuidar alguem que se pode salvar por suas obras que he fazer injuria a Amida senão sò polos merecimentos do mesmo Amida". *Cartas* (1598), f. 310r. Fróis los consideró juntos con los 'Yamabuxis' como hechiceros: "39. Os feiteiros antre nós são punidos e castigados; os bonzos Ycoxos e Yamabuxis folgão com elles por serem feiteiros". L. Fróis (1955), pp. 146-169.

tencia que hizo Amida para el ser humano (AA.VV, *Lettere*, 1578: 13-14). Asimismo, cabe señalar que tanto Cabral como Fróis dejaron constancia de que los seguidores de la secta Ikkô-shû practicaban constantemente la oración breve del *nembutsu*, aunque fue Fróis quien describió con detalle tanto el rezo como las procesiones (los festivales de verano llamados O'Bon) que hacían a medianoche los fieles recitando la oración (Kawamura, 1999: 292, 309). Así, el primer documento sobre esta secta, y uno de los primeros acerca de las religiones tradicionales japonesas, fue la famosa carta de Cosme de Torres desde Yamaguchi en 1551 en la que se menciona por primera vez la palabra Ikkô-shû siempre como *Itoxos*<sup>28</sup>. Más tarde, Jacinto Orfanel averiguó que esta secta tenía el número más alto de seguidores en Japón debido, probablemente, a su poca restricción, a que no requería mucho estudio y a que sus ministros gozaban de buena reputación entre la población (Cooper, 1965: 315, 326, 422).

Por su lado, Fróis, en una carta desde Sakai el 5 de septiembre de 1566, avisó a los jesuitas de la revolución de la secta Ikkô-shû. Sus seguidores eran *bonzos casados* que no utilizaban seda para sus vestidos, sino “papel grosso”, vivían de forma austera, sin pompa ni ostentación, y se levantaban a las tres o cuatro de la madrugada, incluso bajo la nieve, esperando a las puertas del templo para rezar y orar<sup>29</sup>. Por lo que respecta a Cabral, este reconoció en esta secta la culpabilidad de algunas posesiones demoniacas<sup>30</sup> y criticó la sencillez de la salvación de esta escuela con solo declamar el *nembutsu*, aunque fuera con “animo del tutto sicuro”, como decía Maffei, y acercándose a la “mentira” luterana<sup>31</sup>:

<sup>28</sup> “Ha nesta terra muita maneiras de idolatrias [...]. Outros ha que adoraõ este, et a todos os demais. Outros adoraõ outro Idolo, que se chama Amida: hûs o pintão como homê, et outros como molher. Ha grandissimo numero destes, porque bõs e maos pola grande facilidade da seita cuidão se salvão: et destes ha em duas maneiras també, hûs adoraõ este somente, et chamaõse Itoçoxos, outros a este e aos demais [...]”. *Cartas* (1598), ff. 17v-18r.

<sup>29</sup> “Ha em Ipaõ entre muitas seitas de Amida hûa que se chama dos Itoçoxos, todas as madrugadas antre as tres et quatro horas depois de mea noite se tange nos seus mosteiros hum sino, et todos daquell seita por maior frio, neve, ou chuva que aja, ainda que seja mui longe, se alevantão logo, et estaõ hû pedaço esperando que se abraõ as portas do templo et entrando tem todos os días do mundo pregação, a mais da gente secular vai tres vezes cadadia a estes mosteiros, digo os que são de sua seita, e por grande espaço fazem ali oração. Os Bonzos Itoçoxos saõ todos casados. Avera cinquenta annos que entre outras seitas de Amida se alevantou hûa nova, que repunha totalmente a esta dos Itoçoxos, a qual se chama Xinxey. Tê por estatuto não poderem vestir nenhûa cousa de seda. Seu vestido he de papel grosso, vivem pobremente, mas porque não mostraõ aparato, pompa, et ostentação mundana, saõ tidos em pouca reputação, et faz se pouco caso delles”. *Cartas* (1598), f.212r.

<sup>30</sup> “A este mesmo Christão trouxeraõ outra molher que avia hum ãno que era atormentada de hum demonio, et tinha hum grande inchaço em hum braço sem o poder bulir, começou o Christão a dizer a oração, et porlhe as reliquias, et o demonio a gritar que o não atormentasse que elle se iria, e punhaõ as reliquias no inchaço, et logo a inchaço corria pera junto da mão, et tornandolhe a por na mão, tornava pera o mesmo lugar, cousa de que se espantaraõ muito todos os que estavaõ presentes et perguntandolhe quem era; respondeo que era o pai, et mãi daquella molher, os quaes a vinhaõ atormentar, porque sendo sua filha, et sendo elles dos Itoçoxos, ella nunca o quisera ser. Perguntandolhe mais aonde estava, respondeo que no Paraiso de Amida, et perguntandolhe que tal era o paraíso de Amida, respondeo que antes que morressem diziaõ os Bonzos que avia la muita claridade, et contentamento, mas que em morrendo fora levado a hum lugar mui escuro onde tudo era fogo, que não dava luz, senão queimava”. *Cartas* (1598), ff. 361v- 362r.

<sup>31</sup> “[...] e vogliono, che si faccia loro orazione spesso, con alcune ordinate parole, e ciò non doversi fare con alcun dubbio, o dolore: ma con animo del tutto sicuro, e franco, e con certa fidanza d’eterna salute, se solamente saranno invocati, come si deve; perciocchè tanta dicono essere stata la durezza, e l’asprezza della vita d’amendue costoro, mentre vissero sopra la terra, per purgare i peccati dell’uman genere, che non solamente sia cosa stolta, e soverchia, ma ancora ingiuriosa, e nefanda contra gli stessi padri della vita beata, che alcuno stia più oltre a travagliarsi, perchè Dio ci dia pace, e perdono, o per questo conto affligga il corpo, o in qualunque modo faccia per se stesso penitenza de’ peccati; molti Bonzj non restano di persuader questo ed in pubblico, ed in privato, con nequizia molto simile alla Luterana, sicchè puoi agevolmente riconoscere, chel l’una, e l’altra deriva da un medesimo autore”. G. P. Maffei (1749), p. 338.

Daí a 20 dias tornou a Yamaguchi com um cogimoto que é cabeça e pregador da sua seita que qua há que se chama Ycoxus e [abmor] parti de Japão e desta seita, a qual seita lhe ensina que não tem necessidade para se salvarem do mais que do chamar (namu amida bur) que é nome do um seu ídolo, e com isto fazem quantos pecados e abominações no mundo porque todos lavam com chamar por este nome antes disso que [evitar] ninguém que por suas obras se podia salvar que o fizer injúria a Amida que é o nome do ídolo por quem chamam, porque o [...] da penitência que ele fez para salvar o gênero humano é de tanta virtude que não há mister mas outra nenhuma satisfação por nenhum pecado nem por quanta podia haver no mundo o que Amida fez pelos homens e por isso somente basta chama por este nome, este cogimoto e outros três como digo que ela converterá os quais depois de ouvir a pregação e se batizarem-se tornaram com ela (ARSI, *Jap. sin*, VII, f. 216).

El *nembutsu* se declamaba incluso durante los últimos instantes de vida, como afirmó el padre Cosme de Torres:

Otros que adoran un ydolo que llaman Amida. Unos los pintas como onbre, otros como mujer. Dizen que este siendo muy viejo dixo entre si mesmo, que los buenos para se salvar no tenian neçesidad del, ni de ninguno otro, mas para los malos por muy malos que fuesen les dexava un grandisimo remedio para se salvar, e es que qualquiera que en la ora de su muerte con firme coraçon llamare este nonbre “Amidanbut”, seria salve. Ay grandíssimo numero destos, porque por la muy gran façilidad de la seta buenos e malos todos dizen, que se salvan. E destes ay tambien en dos maneras. Unos adoran a este solamente, e llamanse Ycoxos, e los otros a este e a los demás (Schurhammer, 1929: 94-95).

Tiempo después, la comparación entre el budismo de la Tierra Pura y sus sectas con la doctrina luterana llegó a Europa a través de las *Historias* de los descubrimientos universales. Un ejemplo de ello es la obra de Antonio San Román, quien, en contra de la falta de penitencia de los fieles de Amida, mencionó lo siguiente:

[...] como también por sus merecimientos se hayan de salvar todos, sin tener obligación a satisfacer por sus pecados por ninguna vía de penitencia, ni de otra manera. Porque la rigurosa vida de los dos, Amida, y Xaca, fue de infinito valor para satisfacer por todos, que es uno de los nefandos y heréticos artículos, que de los méritos de la pasión de Cristo, sustentan los sequaces del Heresiarca Martín Lutero (San-Roman, 1603: 652).

En definitiva, los misioneros en Japón no toleraron la facilidad para alcanzar la salvación que proponían las sectas niponas. No permitieron otras interpretaciones u otras verdades y tuvieron un punto de vista casi unánime hacia las doctrinas predicadas en Japón. Así, consideraban que todas ellas, sobre todo las más difundidas, como las relacionadas con Amida, denigraban la misericordia, volvían la temática soteriológica irrisoria y no impulsaban a sus fieles hacia una purificación de los propios pecados. “De manera que dieron propiamente con la doctrina de Lutero”<sup>32</sup>, afirmó

<sup>32</sup> “Y para ganar mejor la gracia de los japoses y hacer que más fácilmente fuesen recibidas sus sectas, les facilitaron tanto su salvación que, encareciendo la misericordia y el grande amor que les tienen Amida y Shaka,

Valignano en su *Sumario*, como si no esperara toparse con esta sombra que perseguía a todo religioso en esta época. Sin embargo, en Japón fueron los mismos jesuitas quienes vieron aquel fenómeno “dislocado” y consideraron inviable que el creyente japonés, con el simple invocar el nombre de Amida y sin tener “necesidad de hacer otra penitencia ni de otras obras”, pudiera salvarse y alcanzar definitivamente el paraíso. Así, creían que esto era una malinterpretación y confundir las doctrinas, tal y como ocurrió en Europa con los “desventurados herejes” al difundir la doctrina del demonio, la de Lutero<sup>33</sup>.

## Obras citadas

- Aavv., *Cartas que os padres e irmãos de Companhia de Iesus escreuerão dos reynos de Iapão et China aos da mesma Companhia da India, et Europa, des do anno de 1549 até o de 1580* Primeiro tomo \segunda parte. Manoel de Lyra, 1598.
- Aavv., *Diuersi auisi particolari dall'Indie di Portogallo, riceuti dall'anno 1551. fino al 1558. dalli reuerendi padri della Compagnia di Giesu...*, Michele Tramezzino, 1565.
- Aavv., *Lettere del Giapone de gli anni 74, 75, & 76 scritte dalli Reverendi Padri dela Compagnia di Giesù, et di Portuguese tradotte nel volgare Italiano*, Roma, Francesco Zanetti, 1578.
- Aavv., *Portuguese voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period. Proceedings of the International Conference Sophia University*, Tokyo, Instituto Cultural de Macau, 1993.
- Amstutz, Galen, *Interpreting Amida. History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*, Albany, State University of New York Press, 1997.
- Anesaki, Masaharu, *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, Tokyo, Charles E. Tuttle Company, 1971.
- Avila Girón, Bernardino de, “Relación del Reino de Nippon por Bernardino de Avila Girón, Edición de Doroteo Schilling y Fidel de Lejatzta”, *Archivo Ibero-Americano*, 26-27 (1933-1935), pp. 259-267.
- Bandô, Shôjun, “The significance of the Nembutsu”, *Contemporary Religions in Japan*, 7, (1966), pp. 193-208.

---

vinieron a decir que aunque hagan cuantos pecados quisieren, con invocar sus nombres esperando firmemente en ellos y en sus merecimientos, quedan purgados y limpios de todos sus pecados, sin tener necesidad de hacer otra penitencia ni de otras obras, porque con ellas se hace injuria a las penitencias y obras que ellos hicieron para salvar a los hombres. De manera que dieron propiamente la doctrina de Lutero”. A. Valignano (1954), p. 67.

<sup>33</sup> “y haziéndose muy grandes y poderosos, porque les facilitaron tanto su salvación, que vinieron a dezir que es tan grande el amor que Àmida y Xâca tienen a los hombres, que, aunque hagan quantos pecados quisieren, con invocar su nombre, diciendo, Nâmu Àmida bût, que quiere dezir, sanctíssimo Àmida fotoquê y tiniendo fe y esperança en él y en los merecimientos que él tuvo, o nombrando este nombre, Meò, que es una letra en la qual Xaca encierra todos sus secretos, quedan los hombres purgados y limpios de todos sus pecados por la virtud y merecimiento destos fotoques, sin tener necesidad de hazer otra penitencia, ni tener cuenta con otras obras, porque con ellas se haze injuria a las penitencias y obras que ellos hizieron para salvar a los hombres: de manera que tienen estos propiamente la doctrina, que el demonio, padre de ambos, enseñó a Lutero; de lo qual podrían los desventurados hereges de nuestro tiempo tomar buena ocasión de conocer su ceguedad, confundiéndose en la doctrina que tienen, bastándoles para esso saber que essa su mesma doctrina tiene dada el demonio por sus ministros a la gentilidad de Japón, no mudando otra cosa que el nombre de la persona en que creen y esperan, con la qual haze el mesmo efecto entre los hereges que haze entre estos gentiles”. A. Valignano (1944), p. 162-163.

- Bartoli, Daniello, *Delle opere del padre Daniello Bartoli della Compagnia di Gesù: 11: Dell'istoria della Compagnia di Gesù. Il Giappone seconda parte dell'Asia descritta dal p. Daniello Bartoli della medesima compagnia*, Torino, Giacinto Marietti, 1829.
- Baskind, James y Bowring, Richard, *The Myōtei Dialogues. A Japanese Christian Critique of Native Traditions*, Leiden/Boston, Brill, 2015.
- Blum, Mark L. y Yasutomi, Shin'ya, *Rennyō and the Roots of Modern Japanese Buddhism*, Oxford, University Press, 2006.
- Ceballos, Javier Guijarro, *Humanismo y literatura en tiempos de Juan del Encina*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1999.
- Cooper, Michael S. J., *They came to Japan. An Anthology of European Reports of Japan, 1543-1640*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1965.
- Dalgado, Sebastião Rodolfo, *Glossário Luso-Asiático*, Vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1919.
- Díez de Velasco, Francisco, *El budismo en España. Historia, visibilización e implantación*, Madrid, Akal, 2013.
- Eliot, Charles, *Japanese Buddhism*, England, Curzon Press, 1994.
- Elison, George, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Unites States, Harvard University Press, 1998.
- Folch, Dolores, "Antes del confucianismo. La religión china vista a través de los testimonios castellanos del siglo XVI", *Nuevas perspectivas de investigación sobre Asia Pacífico*, 2, (2008) pp. 273-288.
- Fox, Douglas A., "Soteriology in Jōdo and Christianity", *Contemporary Religions in Japan*, 9, (1968), pp. 30-51.
- Fróis, Luís, *Historia de Japam. Edição anotada por José Wicki, S. J.*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1982.
- *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585). Tratado em que se contem muito susintae abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão*, Tokyo, Sophia Universitat, 1955.
- Guijarro Ceballos, J., *Humanismo y literatura en tiempos de Juan del Encina*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1999.
- Grumett, David y Plant, Thomas, "De Lubac, Pure Land Buddhism, and Roman Catholicism", *The Journal of Religion*, 92, (2012), pp. 58-83.
- Higashibaba, Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*, Leiden, Brill, 2001.
- Hori, Ichiro, *Folk Religion in Japan. Continuity and Change. Edited by Joseph M. Kitagawa and Alan L. Miller*, Tokyo, University of Tokyo Press, 1968.
- Houston, G.W., *The cross and Lotus. Christianity and Buddhism in Dialogue*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985.
- Ingram, Paul O., "Faith as Knowledge in the Teaching of Shinran Shonin and Martin Luther", *Buddhist-Christian Studies*, 8 (1988), pp. 23-35.
- "Shinran Shōnin and Martin Luther: A Soteriological Comparison", *Journal of the American Academy of Religion*, 39, (1971), pp. 430-447.
- Kawamura, Shinzo S.J., *Making Christian Lay Communities Durign the "Christian Century" in Japan. A case study of Takata Discript in Bungo*, Tesis doctoral en Georgetown University, Washington D.C., 1999, pp. 277-314.
- Lee, Kenneth D., "Comparative Analysis of Shinran's Shinjin and Calvin's Faith", *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 24 (2004), pp. 171-190.

- López Gay, Jesús S.J., *El catecumenado en la misión del Japón del S. XVI*, Documenta et Opera “Studia Missionalia”, Roma, Librería dell’Università Gregoriana, 1966.
- Lucena, Juan de, *Historia da vida do padre Francisco de Xavier e do que fizerão na Índia os mais religiosos da Companhia de Iesu*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1600.
- Maffei, Giovanni Pietro, *Le istorie dell’ Indie Orientali del P. Gio. Pietro Maffei tradotte di Latino in Lingua Toscana...*, Bergamo, Lancellotti, 1749.
- Maldonado, Fernando, *Relacion de algunas cosas notables, que en estos últimos años de ochenta y dos, ochenta y tres y ochenta y quatro han acontecido en los reinos de Japon...*, Sevilla, 1585.
- Manoel, Camara, *Missões dos Jesuitas no Oriente nos seculos XVI e XVII*, Lisboa, 1894.
- Mendez Pinto, Fernão, *Peregrinação de Fernam Mendez Pinto. Em que da conta de muytas e muyto estranhas cousas que vio & ouuiu no reyno da China, no da Tartaria, no do Sor-nau...*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1614.
- Mullins, Mark R., *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden-Boston, Brill, 2003.
- Orfanel, Jacinto, *Historia ecclesiastica de los sucessos de la christiandad de Japon desde el año 1602, que entro en el la Orden de Predicadores hasta el de 1620*, Madrid, Viuda de Martin, 1633.
- Proust, Jacques, “Le fantôme de Luther au Japon”, *Novelle Revue du XVIe Siècle, Extrême Orient*, 16, (1998), pp. 143-154.
- Ribadeneira, Marcelo, *Historia de las islas del archipiélago y reynos de la gran China, Tartaria, Cuchinchina, Malaca, Sian, Camboxa y Iappon, y de los sucedido en ellos a los religiosos descalços ...*, Barcelona, Gabriel Graells y Giraldo Dotil, 1601.
- Ricci, Matteo, S.J., *The true meaning of the Lord of Heaven (T’ien-chu Shin-i)*, Taipei-Paris-Hong Kong, Ricci Institute, 1985.
- Rodrigues, João, *Lettera annua del Giappone del 1609 e 1610 scritta al M.R.P. Claudio Acquaviva Generale della Compagnia di Giesu dal P. Giovan Rodriguez Girano*, Roma, Bartolomeo Zannetti, 1615.
- Rodrigues, João y Esquibel, Jacinto de, *Vocabulario de Japon declarado primero en portugues por los padres de la Compañia de Iesus de quel reyno, y agora en castellano...*, Manila, Tomas Pinpiny Jacinto Magauriua, 1630.
- *Historia da Igreja de Japam, na qual letra co. S. Francisco X. da Companhia de Jesus, deu principio a pregação do sagrado Evangelho neste Reino...* Ms. Real Academia de la Historia, “Jesuitas tomos 25”, legajo 7236 y 7237, f. 55-55v.
- Ruiz-de-Medina, Juan, *Documentos del Japón 1547-1557*, Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990.
- San-Roman, Antonio de, *Historia general de la Yndia Oriental Los descubrimientos y conquistas que han hecho las armas de Portugal en el Brasil y en otras partes de Africa y de la Asia ... desde sus principios hasta el ano de 1557*, Valladolid, Sanchez, 1603.
- Schurhammer, Georg S. J., *Die disputationen des P. Cosme de Torres S. J. Mit den buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551*, Tokyo, Völkerkunde Ostasiens, 1929.
- Üçerler, M. Antoni J, *Christianity and cultures: Japan & China in comparison, 1543-1644*, Roma, Institutum historicum Societatis Iesu, 2009.
- Unno, Taitetsu, “Jesus Prayer and the Nembutsu”, *Buddhist-Christian Study*, 22 (2002), pp. 93-99.
- Valignano, Alessandro, *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales (1542-64)*. Edición por Josef Wicki S. I., Roma, Institutum Historicum S. I., 1944.

- *Libro Primero. Del principio, y progreso de la religión cristiana en Japón, y de la especial providencia de que nuestro señor usa con aquella nueva Iglesia (1601)*, Biblioteca da Ajuda, Lisboa, 49-IV-53, ff. 244-419.
  - *Sumario de las cosas de Japón (1583). Adiciones del Sumario de Japón (1592). Editados por José Luis Alvarez-Taladriz*, Tokyo, Sophia University, 1954.
  - *Catechismys Christianae fidei, in qvo veritas nostrae religionis ostenditur, e sectae Iaponenses confutantur...*, Antonius Riberius, 1586.
- Ward, Haruko Nawata, *Women Religious Leaders in Japan's Christian Century, 1549-1650*, Farnham, Ashgate, 2009.
- Zubillaga, Félix S. J., *Cartas y Escritos de San Francisco Javier*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.